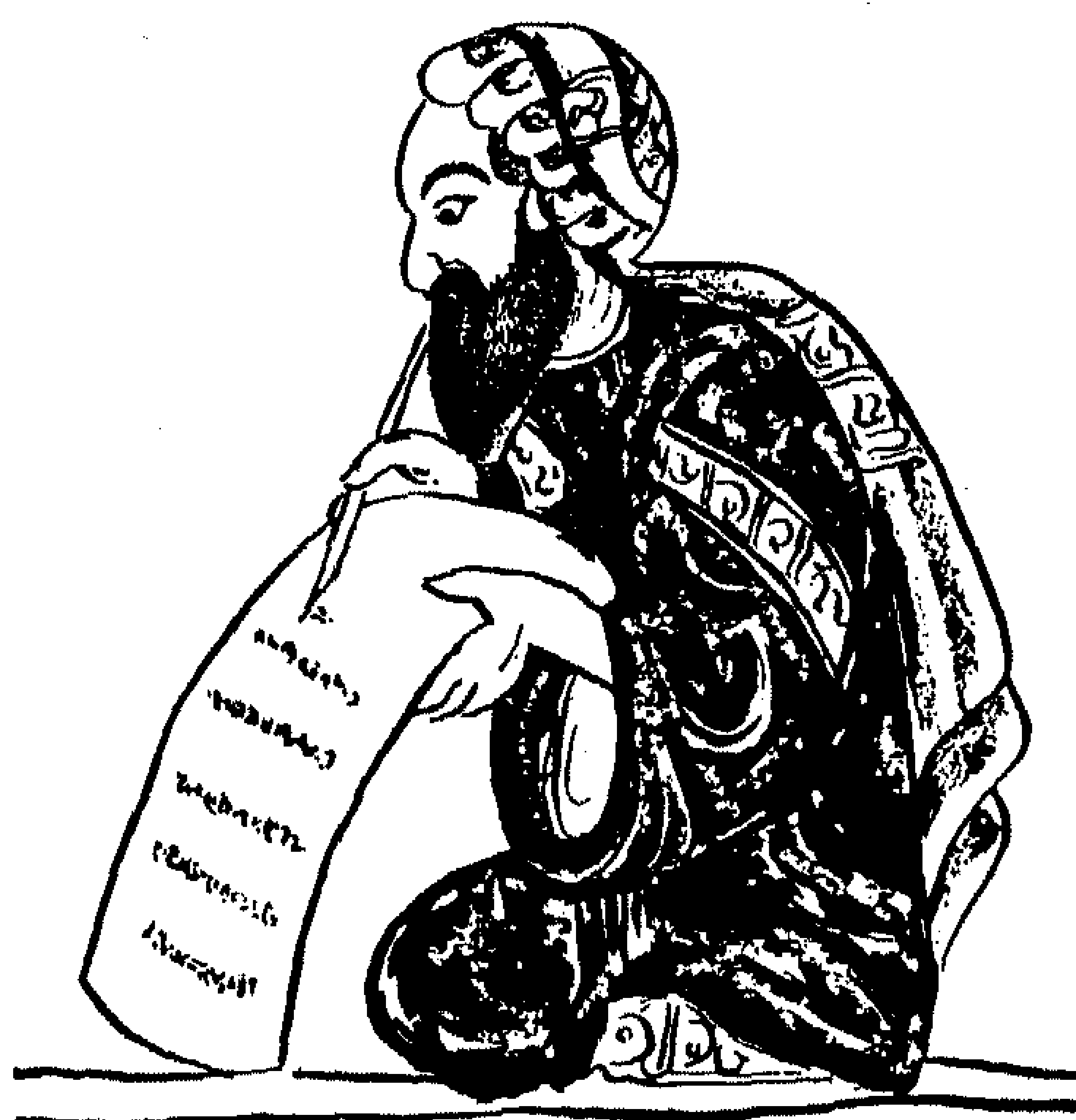
دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع

د. محمد رضا محرم

تحديث العقل السياسي الإسلامي



٤

كتاب الفكر

تحديث العقل السياسي الإسلامي

الطبعة الأولى
القاهرة - ١٩٨٦



القاهرة: ش هشام لبيب - رقم ٢٥/٤٢
مدينة نصر - المنطقة الثامنة

كتاب الفكر ٤

د. محمّد رضا محرّم

تحديث العقل السياسي الإسلامي

رؤية إسلامية تقدمية

دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع

بلاغ وإهداء

١ – لا زلنا نختصم المستقبل ، نقتات العفن الماضى ، ننسب للسيرة بالزور خطيئة حاضرنا

في المدخل نذكر (قال) وفى المتن يصول إمام القول المتقيِّح
يأمر بالمنكر ، يغتال العرف ، بسيف التكفير يلوِّح .

....

والحد يقام على أحلام التغيير ، وجهل المحتسب يطارد فى ساحات الفكر ضمائرنا ! .

٢ – نحمل خاتمك ، نخونك ، ونعاهد كل قناصل أمس أن نحمل عبء الحرب على غدنا

نخدعك ، نحطم درعك ، ونورط ملتك لخوض صراع العصر بصف الفرق التترية

يحشد نخاسو الماضى أتباعك للموت غباءً تحت الرايات الغجرية .

ونظل برغم جراحك نستدنيك رياءً ، نزهو بحديثك ، ندعوك (بسيدنا) !

٣ – تسحقنا الدهشة إذ نسمع عنك – وأنت إمام المقهورين –

دفاعاً عن أفضال الجوع

نسقط تقوى الأكرم منا فوق الدرجات المصنوعة في « ورش » الكهان

نستبدل في أسفار التزييف الذل الظالم بالعدل وموت الأحزان .

....

تختنق الثورة في صدر أبي ذر ، يلعن سحنته السوداء بلال ، تنزف عين صهيب بحار دموع !

٤ — نقرؤك على الحرف الخائن في الحاشية وأنت تخون الإنسان

نلقاك على حبات المسبحة الكاذبة تنافق في السوق السوقة تجار الآلام

نسمعك على ألسنة السوء تبارك فعل العار وتعلى حمق الأقزام !

يبتاعك كل لصوص المصر شظايا أو أشلاءً من دكان الإيمان !

٥ — مولاى وأنت برىء منا ، أبرأ منا ، وأعود إليك

أخلع عن عقلي ذل الفهم النفعي وآخذ عنك عهود الصدق

. أشهد أن الله تعالى لن يبعث خير الخلق لغير الحق .

أرفع رأسي فوق حراب جهادي ، أدفع عنك خداع الدنيا المنقض عليك !

تقـديم

بعون من الله وتوفيقه أقدم لجماهير العرب والمسلمين هذا الكتاب .

والكتاب كما راق لى أن أوصِّفه إنما هو رؤية إسلامية تقدمية ، وكما يكشف عنه عنوانه فإنه مبحث فى تحديث العقل الإسلامى .

وهو رؤية إسلامية ، **وليس رؤية الإسلام** ، لأنه إنما يحمل إلى الآخرين اجتهاداً فردياً لفهم المعطيات الإسلامية ، يؤجر صاحبه على ما فيه من صواب ، مثلما يثاب على ما فيه من خطأ .

وهو رؤية تقدمية لأن مؤلفه ينظر إلى القضايا التى يتناولها بعيون شاخصة إلى المستقبل ، وبعقل تواق إلى تجاوز أوهام الماضى ، والخلاص من عقم الحاضر ، على أمل إقامة حياة معاصرة خصبة ، يؤسس كيانها السياسى / الاجتماعى على قيم العدل وتحقيق مصالح العباد .

ولأن العدل يتصدر أصول الدين الإسلامى ، ولأن المصالح المرسلة من أدلة التشريع فيه ، فإن الرؤية التقدمية التى يدعيها هذا الكتاب تستحق أن تشرق بسمة الإسلام لتصبح رؤية إسلامية تقدمية .

ولأن الكتاب يركز على تطوير التفكير السياسى للمسلم المعاصر

باعتبار هذا التطوير هو المدخل الصحيح لتمكينه من إقامة مجتمع عصرى ، يملك الثقة فى النفس اللازمة لبناء الذات وللتعامل مع العالم من حوله دونما عقد أو توهمات ، ويستحق صفات الإسلامية والتقدمية التى لتمناها له ، فقد جاء جوهره ، أى جوهر الكتاب ، محاولة لتحديث العقل الإسلامى .

والكتاب لا ينتقى جزئيات من الحياة المعاصرة يحاول بالموضوعية أو بالتعسف تكييفها لتكتسى أردية إسلامية جاهزة أو مصنوعة ، ولكنه على العكس من ذلك يقصد إلى مجموعة من القيم والخيارات الكلية ، أو بمعنى آخر يستهدف المنطلقات والأسس ، يقف أمامها ، يدرسها ويحللها ، ثم يقترح على المسلم موقفاً محدداً من كل واحدة من هذه القيم والخيارات ، بشرط أن يمكنه هذا الموقف من إقامة الدين معاصراً ، ومن عيش الدنيا مؤمنة .

والأساسيات ، أو الكليات ، الثلاثة التى رأيت أنه ينبنى عليها كل ما عداها من جزئيات الممارسات الحياتية المعاصرة ، وتضمنها هذا الكتاب هى :

(ا) كيف يمارس المسلم حق الاختيار السياسى الحر فى المجتمع المعاصر ؟

(ب) كيف يتعامل المسلم مع الآخرين وكيف يكون موقفه من أفكارهم ؟

(جـ) كيف يستفيد المسلم من خبرات العصر الذى يعيش فيه ؟

ولأننا عرب ، إضافة إلى كوننا مسلمين ، فإن قضية العرب المركزية ، أى القضية الفلسطينية أو قضية الصراع العربى – الإسرائيلى ، كان لابد وأن تلقى من الاهتمام ما يتلاءم مع أهميتها . ومن هنا فإنها كانت رابعة الكليات الثلاثة الآنفة الذكر . وكان تناولها يحاول أن يجيب على السؤال :

(د) كيف يحدد المسلم منطلقاته وتوجهاته وممارساته فى مواجهة العدوان الصهيونى الامبريالى المعاصر على العالم العربى فى إطار فهم معاصر لمبدأ الجهاد فى الإسلام ؟

وفى متن الكتاب يجد القارىء حسب الظروف ، وقفة أو وقفات مع كل عنصر من هذه العناصر الرئيسية ، أتمنى على الله ألا يجانبها التوفيق .

وعلى الله قصد السبيل .

المؤلف
مدينة نصر – القاهرة
جمادى الآخر ١٤٠٦ هـ
فبراير ١٩٨٦

القسم الأول

المنطلقات والأسس

مدخل تمهيدي

يتضمن هذا القسم ، دراسات تحليلية ، تنبنى على محاولة تقديم فهم معاصر للمعطيات الإسلامية من جهة ، كما تنبنى على إدراك لمقتضيات الواقع الحياتى المعاش ، **خاصة فى أبعاده السياسية** ، من جهة ثانية .

وتتناول هذه الدراسات التحليلية القضايا الرئيسية (الكلية) التى إن تحدد موقف المسلم منها سهلت عليه أمور دنياه ، وسلمت له فى ذات الوقت أمور دينه ، وأصبح فى مكنته أن يواجه جميع الجزئيات الحياتية (دينية ودنيوية) ، وأن يحدد موقفه منها دون عنت فى الفكر ، أو عسف فى التعامل ، أو شطط فى الاختيار .

وتتضمن هذه الدراسات قضايا ثلاث . **أولاها** تتعلق بالانتماء السياسى للمسلم كحق يجب أداؤه وكحرية تجب ممارستها . وقد ألحق بهذه القضية تنبيه للمسلم ، **بتأكيد قرآنى** ، أن يكون اختياره دوماً مع التقدم والعدل ، وليس مع التخلف والظلم ، ويحمل الأسلوب الذى تعرض به هذه القضية دعوة صريحة إلى المسلم أن يطرح جانباً كل الحساسيات التى ينميها بعضهم لصرفه ، **بالإحراج أو بالإرهاب** ، عن الانخراط فى ممارسات العصر السياسية ، أو لكفه عن استخدام أساليب العصر ومصطلحاته فى مجال التصنيف السياسى . **والقضية الثانية** تتعلق

بأفكار الآخرين ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، وكيف يصوغ المسلم موقفه من هذه الأفكار ، وكيف يكون تعامله معها ، وكيف تكون استفادته منها . والقضية الثالثة تتعلق بضرورة استفادة المسلم من خبرات عصره ، مادية أو معنوية ، حتى لا يضيع دينه بعد أن يضيع دنياه . مع التأكيد أن الأخذ عن هذه الخبرات هو الآن أدخل فى باب الضرورات ، التى يستحيل إقامة مجتمع معاصر ، دون استيفائها ، ودون القبول العقلانى بها . أما القضية الرابعة فتتعلق بمحاولة بناء تصور إسلامى معاصر للصراع العربى – الإسرائيلى ، باعتباره العامل الرئيسى الحاكم للحركة السياسية العربية المعاصرة ، ليس فقط على مستوى السياسات الخارجية للأقطار والأنظمة العربية فقط ، وإنما على مستوى السياسات الداخلية أيضاً . وفى هذا الصدد فإننا نقوم بمحاولة نجتهد أن نقدم من خلالها رؤية موضوعية لهذا الصراع ولكيفية إدارته فى إطار مفهوم عصرى للجهاد كقيمة كلية إسلامية عظيمة ابتذلها الكثيرون وشوهوها ، وما أكثر ما وظفوها فيما لا نفع منه ولا إسلام فيه . وهذه المحاولة لتناول قضية العرب المركزية ، أى الصراع العربى – الإسرائيلى ، إضافة إلى كونها تتضمن اجتهاداً لطرح منظور دينى (إسلامى) معاصر للأسس والمنطلقات التى يجب أن يبدأ منها الفهم العربى الإسلامى ، وأن تنطلق منها الحركة العربية الإسلامية ، لممارسة أعباء النضال ضد الغزوة الصهيونية الامبريالية المعاصرة للوطن العربى ، فإنها تقدم أيضاً درساً تطبيقياً لكيفية توظيف المفاهيم الدينية الصحيحة لمواجهة المشكلات الحياتية . وهو درس نزعم أن أنصار الفكر الدينى ، والمتحفظين تجاهه ، بل والمعادين له ، كلهم فى حاجة إليه .

ويضم هذا القسم دراسات خمس . ويخص القضية الأولى ، أى قضية الانتماء السياسى للمسلم ، دراستان هما : المسلمون وحق الانتماء السياسى ، ووصف اليمين السياسى فى القرآن . أما القضايا الثلاث

الأخريات فيخص كل منها دراسة واحدة ، ويدل عنوان كل دراسة على القضية التى تتناولها .

المسلمون وحق الانتماء السياسي

شئنا أم أبينا ، اعترفنا بذلك أو أنكرناه ، فنحن أسرى ثقافة الغرب ، وضحايا النزعات الإعلامية والدعائية التى يوردها إلينا ، خطأً كانت أو صواباً . ولعل من أخطر ما ورطنا الغرب فيه ، وفى غير تبصر منا ، توظيف الدين وتسخيره لممارسة العداء – بالوكالة – للاتجاهات السياسية الراديكالية على وجه العموم ، وللاتجاهات السياسية اليسارية على وجه الخصوص . ورغم أن قيم المجتمعات الغربية لم تعد تقبل بمثل هذا التوظيف الشائن للدين ، على اعتبار أنه يحمل مظنة المساس بالحقوق الديمقراطية للمواطن الغربى ،.وعلى اعتبار أن الدين نفسه لم يعد يحسب ضمن المكونات الثقافية الأساسية لهذه المجتمعات . أقول : إنه رغم كل هذا ، فلا تزال أجهزة الدعاية الغربية تستثير نزعات العداء المتخلف فى مواطنى العالم الثالث لكل جديد فى الفكر أو فى السياسة باسم الدين ، وتحت دعاوى الحرص على الأخلاقيات المتدينة !! ، ولا تزال تغرر بالقوى الاجتماعية فى هذا العالم الثالث لتتعاطى المزيد والمزيد من « خمر

* عندما نشرت هذه الدراسة فى العدد الثانى عشر من مجلة « المسلم المعاصر » صدرت فى مواجهتها ردود أفعال ، بعضها موضوعى ، وبعضها الآخر عبثى . وفى القسم الأخير من هذا الكتاب يجد القارىء نص الموضوعى من هذه الردود ، كما يجد أيضاً تعقيبات المؤلف عليها .

الدعاية المتلفة » التى كفت مجتمعات الغرب نفسها عن تعاطيها منذ انتشلتها رياح التقدم من محيط التخلف الآسن فى العصور الوسطى ، حين كانت الكنيسة تخوض صراعاً دنيوياً عاتياً ضد القوى الجديدة البازغة وقتئذ .

فإذا أضفنا إلى ذلك إرثنا التاريخى الخاص بكل ما يموج فيه من تداخل عناصر السياسة مع عناصر الدين ، ومحاولات كل فرقة سياسية أن تعطى ممارساتها نكهة دينية تستر بها تجاوزاتها أو تطلعاتها – غير المشروعة عادة – وهو الأمر الذى سوف نعرض له بشىء من التفصيل فيما بعد . أقول إنه إذا أضفنا إرثنا التاريخى (القومى) الخاص ، إلى المستوردات الثقافية الغربية ، فإنه يصبح فى إمكاننا أن نفهم وأن نقوّم محاولات البعض توظيف الدين فى الصراعات السياسية بقصد تغليب أحد الاختيارات الدنيوية على بقية الاختيارات .

وفى عالم الفكر السياسى ، ودون وقوع فى متاهات التفصيل ، فإن الاتجاهات السياسية يمكن تصنيفها إلى تيارات ثلاثة رئيسية هى اليمين ، والوسط ، واليسار . وفى عالمنا العربى : فإن قوى اليمين والوسط تهوى التزيى بلباس التدين ، وتستهدف دائماً أن ترفع شعاراته ، وأن تتستر وراءها ، رغم ممارساتها المناقضة لجوهر الدين . وفوق هذا فإنها كثيراً ما تهاجم قوى اليسار والتقدم تحت دعوى أنها تدافع عن الدين وتدفع عنه محاولات الانتقاص منه أو الانقضاض عليه . وليس يمنعها من كل أو بعض هذه الادعاءات : كون قوى اليسار والتقدم مع العدل الاجتماعى ، ولا مع كرامة الإنسان ، بل إنه ربما لهذا السبب بالتحديد يكون العداء أكثر حدة ، ويكون الهجوم أكثر شراسة ، ويكون الادعاء أكثر تطاولاً .

إن محاولات القوى المتخلفة سياسياً ، لمحاصرة اليسار وتحجيمه فى الشارع السياسى وبين شعوب متدينة ، تقوم بصفة أساسية على الخلط

بين المصطلحات السياسية الدنيوية (اليمين ، والوسط ، واليسار) وبين مصطلحات دينية تقترب لغة من هذه المصطلحات وإن كانت لا تتلاقى معها فى المعنى على الإطلاق ، ولعل أشهرها ما اصطلح القرآن على تسميته (الأمة الوسط ثم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال) .

إن الازدهار المستقبلى للإسلام رهن بالدور الموضوعى والعلمى الذى يمكن أن يقوم به المسلمون فى مواجهة وحل المشكلة الاجتماعية – الاقتصادية (وفى صياغة شرعية : المعاشية) لمجتمعاتهم المعاصرة . وتلك حقيقة يجب أن نعيها حق الوعى ، وأن نعمل لها فى إخلاص وتجرد . ولست أحسبنا ننجح فى هذا الشأن ما لم نندفع بفكرنا الإسلامى الأصيل والمتميز لنتصدر حركات التقدم والتطوير والمعاصرة التى تنشط وتؤثر فى عالم اليوم .

ومن هنا فإن هذه الدراسة تستهدف عدة أمور ، كل منها يؤدى تلقائياً إلى الآخر ، وهى :

* إقامة تفرقة واضحة وعلمية بين مصطلحات السياسة وبين مصطلحات الدين . مع الاعتماد على المصادر القرآنية بصفة أساسية لتحقيق هذا الهدف .

* بيان موقف الدين الإسلامى (وبتوثيق قرآنى) من الاتجاهات السياسية الأساسية الثلاثة السائدة فى هذا العصر – وفى كل العصور – مع التعريج فى النهاية على حق الانتماء السياسى للمسلم ، والتأكيد على عدم تعارض انتمائه السياسى – فى حدود الإخلاص والاجتهاد – مع عقيدته الدينية ، ما لم يكن مغرضاً أو مدلساً .

* استنقاذ مصطلحات ومعان دينية سامية من بين أيد متطاولة ، ومن عقول عابثة ، تحاول توظيف هذه المعانى والمصطلحات للإساءة إلى فريق آخر أو فرق أخرى من المسلمين ، والاجتراء على مشاعرهم ، والافتئات على ضمائرهم ، والتجنى على عقائدهم ، بدون وجه حق ،

وبدون تبصر ، وبغير علم !! .

لسنا أمة الوسط السياسى

لعل أخطر الادعاءات وأعلاها صوتاً ، هذا الذى يردده (المتوسطون فى السياسة) ، من أنهم الأقرب إلى روح الإسلام . إن لم يكونوا هم وحدهم – دون غيرهم – الملتحفون بأغطيته المستظلون بمظلته .

وتنطلق دعاوى هؤلاء من اجتزاء مطلع الآية ١٤٣ من سورة البقرة والذى يقول فيه الله تبارك وتعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ... » .

إن التقويم الموضوعى العلمى لمثل هذا الادعاء يستوجب وقفتين ، أولاهما قرآنية ، والثانية حياتية (أو بمعنى آخر سياسية) .

** **وفى الوقفة القرآنية** ، فإن التأنى والتجرد والتبصر جميعها أدوات فعالة قد تضع أيدينا وأعيننا على مجموعة من المؤشرات الأساسية التى ضاعت – والتى لا تزال تضيع – من كثيرين وهم يدرسون آىَ القرآن ويتفهمونه . وبصدد القضية التى نتناولها هنا فإننى أنبه إلى الأمور التالية :

* قصور التفسير التجزيئى للقرآن ، بمعنى أن يجرى تفسير كل آية من آياته دون ربطها بما يسبقها أو بما يلحق بها من آيات . إن ذلك يعنى إخراج تلك الآية من السياق القرآنى وبترها منه ، مع كل ما يترتب على ذلك من تغييب الدلالات الحقيقية للنص القرآنى ، أو تشويهها فى أفضل الحالات .

وقد تكون الفرصة مواتية هنا لأن نشير إلى أن هذا المنهج التجزيئى فى النظر إلى الآيات القرآنية والتعامل معها ، قد يحمل البعض إلى مظنة أن الترتيب التوقيفى لآيات القرآن داخل السور القرآنية (وهو ترتيب

إلهى) ليس بذى دلالة . وهى تهمة بالعبثية ، حتى ولو جاءت ضمنية ، ليس لها محل ، وليس من الممكن أن تحمل قدراً من الصحة ولو كان ضئيلا للغاية . ومن هنا فإن البحث عن حكمة توقيف آيات القرآن يصبح مسئولية المسلم الذى يتعرض لدراسة النصوص القرآنية . وبالطبع فإن هذه المسئولية تتحقق عندما تدرس الآيات فى إطار السياق القرآنى الذى وردت فيه ، ومن خلال الجو الفكرى العام الذى يحيط بها .

* لقد وردت الآية محل المنازعة – أو صدر الآية إذا شئنا الدقة – فى سياق حديث قرآنى عن تحويل القبلة . فالآية السابقة عليها مباشرة تقول :

« سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ؟ قل لله المشرق والمغرب . يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .
(البقرة ١٤٢) .

أما الآية موضع الاهتمام فتقول : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » . ثم تستطرد الآيات مضيفة : « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم » .

وتستمر الآيات اللاحقة (١٤٤ – ١٥٠) تتحدث عن المحنة التى تعرض لها المسلمون بتحويل القبلة ، وتطمئنهم بأن ما اختاره الله لهم فيه الخير كل الخير ، وتأمرهم – وتأمر الرسول – أينما كانوا أن يولوا وجوههم شطر المسجد الحرام ، ثم تنتهى بقوله عز وجل : « لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون » .

* ومتابعة التمهيد القرآنى (ابتداء من الآية ٨٧ من سورة البقرة)

للوصول إلى تلك القضية الخطيرة (قضية تحويل القبلة) يلقى الضوء على كثير من النقاط التى قد تؤدى إلى تحديد أدق لوسطية الأمة المسلمة . فقد استهدف ذلك التمهيد التركيز على عدة أمور منها :

– تكذيب بنى إسرائيل للرسل ، وإنكارهم لما جاءهم من الحق ، وإيمانهم ببعض ما جاء فى كتابهم (التوراة) وكفرهم ببعضه وفقاً لهواهم ، وتنكرهم لمن جاء من الرسل بعد موسى عليه السلام .

« .. أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقاً تقتلون » (البقرة ٨٧) .

« .. فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين »
(البقرة ٨٩) .

«ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون » .
(البقرة ١٠١) .

– حسم قضية تنازع اليهود والنصارى الانتماء العقيدى لإبراهيم عليه الصلاة والسلام (مؤسس البيت العتيق) الحنيف المسلم (بمعنى إسلام الوجه لله وليس اتباع الدين الذى جاء به محمد عليه الصلاة والسلام) .

« أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى ، قل أأنتم أعلم أم الله ؟ ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ؟ وما الله بغافل عما تعملون » . (البقرة ١٤٠) .

وقد سبق ذلك (الآية ١٣٣) التى تشير إلى أن إبراهيم وإسماعيل وإسحق كانوا مسلمين لله .

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التعبير الصريح عن هذا فى الآية (٦٧) من سورة آل عمران : « ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين » . مع التنويه بأن هذه السورة

قد نزلت بعد سورة البقرة فيما عدا الآية (٢٨١) من سورة البقرة ، فقد نزلت بمنى فى حجة الوداع .

– تنبيه الأذهان إلى كرامة البيت الحرام ، وقيمته عند الله تبارك وتعالى ، كجزء من تهيئة نفوس المسلمين لتقبل القرار السماوى بتحويل قبلتهم من بيت المقدس إلى البيت الحرام .

« وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً ، واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » (البقرة ١٢٥) .

« وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » (البقرة ١٢٧) .

* وسطية الأمة الإسلامية إذن : كانت مرتبطة بقضية تحويل القبلة ، كما أنها ترتبط بتكذيب بعض أهل الكتاب للرسل (وفى مقدمتهم محمد ابن عبد الله ﷺ) ، وإنكار هؤلاء لما ورد فى كتبهم حول تحويل القبلة ، وهو الأمر الذى تؤكده الآية (١٤٦) من سورة البقرة :

« الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

وقد اختلف المفسرون فيما إذا كانت كلمة « يعرفونه » تنصرف إلى الرسول ﷺ ، أم إلى القرآن أم إلى واقعة تحويل القبلة . ويرجح القرطبى فى كتابه (الجامع لأحكام القرآن) الاحتمال الثالث . وأنا أذهب معه فى ذلك ، لأن هذا هو الفهم الذى يقتضيه السياق القرآنى الذى وردت فيه هذه الآية ، ولأن هذا الفهم هو الذى يتوافق مع التحليل الذى سبق تقديمه .

* يكاد المفسرون يجمعون على أن الوسط فى الآية المذكورة يعنى : « **الخيار والعدل** » . وهذا يعنى أن أمة الإسلام هذه يجب أن تدور حركتها (سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية) حيث يدور

العدل . وأنا أذهب معهم فيما ذهبوا إليه ، غير أننى ألفت النظر إلى أن وسطية هذه الأمة ترتبط بشهادتها العادلة على الأمم الأخرى فيما أنكروه من الحق الذى جاءهم . ومن هنا فإن وسطية هذه الأمة يجب أن تفهم فى **الإطار الخاص** وهو الشهادة العادلة النزيهة على الأمم الأخرى يوم القيامة **وفى الإطار العام** : وهو أن تدور فى حركتها – كما قلنا – حيث يدور العدل .

** **أما فى الوقفة الحياتية** فإننى أؤكد : أن الوسط السياسى لا يدور عادة حيث يدور العدل . فالتوسط فى السياسة كثيراً ما يحمل شبهة التوفيق أو التلفيق بين متناقضات عدة . وهو من منظور تقدم المجتمعات قبول بتركيبة اجتماعية – اقتصادية متخلفة عن العصر وركون إلى عدم السعى بجدية لتغييرها إلى ما فيه مصلحة المجتمع ومصلحة مجموع الناس.

والذين يروق لهم اليوم أن يرددوا أن الإسلام وسط بين الرأسمالية وبين الاشتراكية عليهم أن يكفوا عن هذا الهزل الذى يأتونه . إن هذا المنطق يؤدى إلى اعتبار الإسلام فى مرحلة سابقة ماضية كما لو كان وسطا بين النظامين : الإقطاعى ، والرأسمالى . كما يؤدى أيضاً : إلى محاولة توطينه مستقبلا فى موقع وسط بين الاشتراكية وبين نظم أخرى أكثر حداثة منها ، قد يكشف عنها مستقبل البشرية وقد يقدمها نشاطها الفكرى واجتهادها السياسى . ويعنى هذا أول ما يعنى أن إسلام اليوم أكثر تقدما من إسلام الأمس ، وهو دون إسلام الغد تقدمية !! وإلا : فما معنى أن يكون فى الماضى – معاذ الله – دون الرأسمالية وهو الآن فوقها ؟!! .

إن الأصح والأصلح لنا – كمسلمين وكبشر – أن نقول : إن فهمنا للإسلام يقوم حيث يقوم العدل . وإذا كان التقدم يؤسس على اعتبار المصالح المرسلة للعباد ، ويحقق العدل ، ويحافظ على العقيدة ، فإننا مع التقدم أيا كانت التسمية أو التسميات التى تطلق عليه .

وحتى من منطلق أخلاق بحت : فإنه لا يوجد وسط حسابى بين الظلم وبين العدل . أما إذا أصر بعضهم على غير ذلك ، فإننا قد نكون مع القائلين (شر الأمور الوسط) !! .

أصحاب اليمين وأصحاب الشمال

الأمر الثانى الذى يجدر بنا أن نتوقف عنده هو استغلال البعض للتشابه البنائى أو اللغوى بين مصطلحات السياسة الحديثة (غربية المنطلق يا سادة) وبين المصطلحات القرآنية !! ، ويتخذ من هذا التشابه الشكلى ذريعة لاتهام طائفة -. أو طوائف - من المسلمين بالضلال ، ودمغهم بالكفر ، وكلها - للأسف الشديد - اتهامات خطيرة قد تخرج هذا البعض من لباس الإسلام ، وإن كانت - وبالتأكيد - لن تنزع لباس الإسلام عن هؤلاء المتهمين . إن خدعة التشابه الصورى بين المصطلح السياسى (اليمين واليسار) وبين المصطلحات القرآنية تسقطها الحقائق التالية :

* إن لفظ اليسار لم يرد فى القرآن إطلاقا . وإن كانت ألفاظ أخرى قد وردت فيه ويمكن نسبتها إلى نفس المصدر الذى نحتت منه لفظة اليسار ، مثل اليسر أو اليسرى (بمعنى السهولة ، أو الرخاء ، أو الخاتمة الطيبة) أو ما شابه ذلك فإن هذه الألفاظ لا تمت بصلة من المعنى أو المضمون إلى لفظ اليسار (إذا ما عنينا بالأخير : الدلالة على جهة معينة ، أو ناحية محددة ، أو حتى : موقفا عقيديا أو سياسيا ما) .

* إن القرآن الكريم يستخدم صوراً لغوية ثلاثا تحمل أوجه شبه بنائى مع المصطلح السياسى (اليمين واليسار) ، وهذه الصور الثلاث هى :

- أصحاب اليمين وأصحاب الشمال .
- أصحاب الميمنة وأصحاب المشئمة .
- الذى يؤتى كتابه باليمين ، والذى يؤتى كتابه بالشمال .

وقد وردت هذه المصطلحات فى أربع عشرة آية ، موزعة على سور ست ، بيانها كما يلى :

وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين فى سدر مخضود (الواقعة ٢٧ ، ٢٨)

وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال . فى سموم وحميم (الواقعة ٤١ ، ٤٢) .

فجعلناهن أبكارا عربا أترابا لأصحاب اليمين (الواقعة ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨)

وأما إن كان من أصحاب اليمين . فسلام لك من أصحاب اليمين (الواقعة ٩٠ ، ٩١)

كل نفس بما كسبت رهينة . إلا أصحاب اليمين (المدثر ٣٨ ، ٣٩)

فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة (الواقعة ٨)

وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة (الواقعة ٩)

أولئك أصحاب الميمنة (البلد ١٨)

والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة (البلد ١٩)

فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه (الحاقة ١٩)

وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه (الحاقة ٢٥)

يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرءون كتابهم (الإسراء ٧١)

فأما من أوتى كتابه بيمينه . فسوف يحاسب حسابا يسيرا (الانشقاق ٧ ، ٨)

* إن جميع الآيات المذكورة قد وردت فى مواضع قرآنية ، تصف قيام الساعة ، أو تصور كيفية محاسبة الناس كافة (مسلمين وغير مسلمين) فى يوم القيامة ، أو هى تصف الحياة الآخرة ذاتها . أكثر من هذا : فإن عشرا من الآيات المذكورة قد وردت فى سور ثلاث ، تحمل اثنتان منها أسماء مرادفة ليوم القيامة وهما سورتا الواقعة والحاقة ، بينما

يدل اسم الثالثة على واحدة من علامات قيام الساعة وهى سورة الانشقاق التى تبدأ بقوله تعالى : « إذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت » . إن التأمل المتمعن لهذه الأمور جميعا يؤدى إلى النتائج الأساسية التالية :

- إن المصطلحات القرآنية المذكورة مصطلحات أخروية .
- إنها مصطلحات شمولية يجرى تطبيقها فى الآخرة على الناس جميعا . مسلمين وغير مسلمين .
- إنها تعبر عن نتيجة الحساب الختامى للإنسان على ما قارفه فى حياته الدنيا من نوايا وأقوال وأفعال . وفى عبارة أخرى : فإنها تعبير عن محصلة المحاسبة النهائية للإنسان على **المعلن والمضمر من نواياه** وأفعاله .

وأقطع أن هذه النتائج الثلاث تؤدى إلى حقيقة إسلامية أصيلة ، مفادها : أن تصنيف الناس إلى أصحاب يمين أو شمال ، أو إلى أصحاب ميمنة وأصحاب مشئمة ، هو حق إلّهى ، يوظفه الله جل شأنه ، **العالم بما تقترفه الجوارح وما تخفيه الضمائر** ، فى يوم القيامة لتحقيق العدل الإلّهى المطلق .

ومن هنا فإن محاولات البعض سحب هذا المصطلح الدينى الأخروى إلى الحياة الدنيا لإرهاب الناس به ، فيه تجاوز لواجبات التأدب مع القرآن الكريم كما أن فيه افتئاتا خطيرا وغير مقبول على حق مطلق من حقوق الله تبارك وتعالى .

هذا عن المصطلح القرآنى ، فماذا عن المصطلح السياسى ؟ .

يمين الدنيا ويسارها

اليمين واليسار كمصطلحات سياسية غربية المصدر . فهى ترجع إلى انعقاد أول برلمان أوربى أقيم فى فرنسا حيث كان على المعارضة أن تجلس جهة اليسار بينما يبقى المؤيدون للمشروع المطروح للمناقشة جهة

اليمين . فهذه المصطلحات كانت فى بداياتها **إذن مصطلحات اختيارية ، وتعبر عن موقف مؤقت** من السلطة القائمة أكثر مما تعبر عن موقف سياسى مطرد الانتماء . ويتندر بعض المؤرخين ، والتاريخ يعيد نفسه ، فيحكون عن أول برلمان مصرى أنشىء فى مصر فى عهد الخديوى اسماعيل ، أنه عند عرض أول مشروع للحكومة على هذا المجلس ، طلب من المعارضين الانتقال إلى الشمال ومن المؤيدين الانتقال إلى اليمين ، فتدافع الجميع يقصدون اليمين ، ولم يتكشف الهرج عن يسارى واحد !!

وقد تطورت المصطلحات بعد ذلك ، ولحقت بها تغييرات كثيرة ، ولكن أيًّا منها لم يفقد طبيعته الاختيارية المتعارف عليها . وقد أصبح مصطلح (اليسار) يعبر عن نزوع جماعات متعددة ، ذات اتجاهات فكرية وعقيدية متباينة ، إلى المعارضة الواعية لأوضاع قائمة فاسدة ، وإلى الحلول الجذرية (الراديكالية) ، مع عدم القبول بالمعالجات السطحية أو الوقتية للمشكلات السياسية والاجتماعية .

وأخيرا ارتبط مصطلح (اليسار) بالاتجاهات الاشتراكية . وإذا صح التعبير والتقدير : فإننى أزعم أنه أصبح الصورة المرنة للتعبير السياسى عن **القوى الاشتراكية** المختلفة أيا كانت مناحيها الأيديولوجية (العقيدية) . وأتصور أن هذا الارتباط بين (اليسار) وبين (الاشتراكية) يرجع إلى أن أى تغيير لا يستهدف إقامة نوع جديد من النظم الاجتماعية يقوم على مفهوم اقتصادى واجتماعى لحقوق الإنسان ، وهو التعبير العام الذى عرف به (ج . هـ . كول) الاشتراكية فى مؤلفه الضخم (تاريخ الفكر الاشتراكى) ، مثل هذا التغيير لا يمكن أن يعد تغييرا جذريا ، وبالتالى يساريا .

وعلى الطرف الآخر : فإن أى اتجاه ، أو أية قوة ، تسعى للمحافظة على أوضاع فاسدة قائمة ، أو تسعى للرجوع عن الإجراءات الجماعية التقدمية ، ولا تعلن رفضها أو عداءها للفردية وللنظام الاقتصادى

التنافسى ، ولفكرة القانون الاقتصادى الطبيعى ، أصبحت تدرج فى قائمة « اليمين » السياسى .

هذه هى مصطلحات الدنيا ، فهل يمكن تطبيقها ، وكيف نطبقها فى دنيا المسلمين ؟!

حول حرية الانتماء السياسى للمسلمين

عن امتداد الأعداد الأربعة الأولى من مجلة « المسلم المعاصر* » أثيرت تساؤلات حول إمكانية تصنيف المسلمين إلى يمين ويسار ، وحول ضرورة الاعتراف والقبول بيسار مسلم تمنى البعض أن تعبر هذه المجلة العظيمة عنه . وقد فجّر القضية المفكر الكبير فتحى عثمان أستاذ الفكر الإسلامى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية* . وقد حاور سيادته بعض المفكرين المسلمين وحاوروه حول إمكانية استخدام مقاييس العصر السياسية لدراسة المجتمعات الإسلامية وتصنيف القوى السياسية (بل والدينية) العاملة فيها . وقد كانت المحاورة فى أغلبها علمية وموضوعية وراقية ، وتبشر بنمط جديد حضارى يمكننا (نحن المسلمين) أن نتعامل على أساس منه مهما كانت حساسية أو وعورة الموضوعات المطروحة للنقاش فيما بيننا . وأنا أزعم أن الكفة قد رجحت فكريا لصالح الأستاذ فتحى عثمان الذى حدد بعض ملامح اليسارى المسلم فى « العدد الافتتاحى » بأنه : « إذ يجاهد فى سبيل الله والمستضعفين ، ويناصر الأيدى العاملة التى يحبها الله ورسوله ، ويسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية . يؤمن بأن الجذرية لابد وأن تستوعب الأصول والأسس والجذور فى واقع الكيان المادى

* صدر العدد الافتتاحى لهذه المجلة فى شوال ١٣٩٤ هـ ، الموافق نوفمبر (تسرين الثانى) ١٩٧٤ م ، وقد كان صدورها بشير تعبير صيب وضرورى فى مجالات الفكر الإسلامى تقتضيه ظروف العصر ومقتضياته .

* انتقل سيادته فى تاريخ لاحق للعمل أستاذاً فى جامعات المملكة العربية السعودية .

والروحى معاً . كما أنه يتمسك بالديمقراطية ، إذ هى حكم الله فى المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهى القاطع فى وروده ودلالته . الخ » . ثم عقب فى العدد الثالث على ما كتبه أحد المحاورين بقوله : « هذا وإننى أصارح **المعلق والقراء أن الجماعات الإسلامية نفسها يمكن تصنيفها بسهولة إلى يمين ويسار ، سواء أرغبنا فى ذلك أم رغبنا عنه ، ودون اعتساف أو شطط . والجماعة الواحدة يمكن تصنيف شخصياتها البارزة أو التجمعات الصغيرة داخلها إلى يمين ويسار وفقاً للميول والمواقف والآراء » .**

وأتصور من ناحيتى أن ما يروج له البعض حين يكتب فيدعى : أنه ليس يمينيا وليس يساريا ولكنه مسلم فقط ، فيه الكثير من المغالطة ، والكثير من التزييف ، والكثير من الاعتساف . فبالإضافة إلى القصد المتعمد لطمس التضاريس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية بين أفراد المجتمع المسلم ، فإن فيما يدعيه هؤلاء افتئات على حق الانتماء وحق التعبير السياسى للإنسان المسلم ، وهو الأمر الذى لا يمكن تصوره كما لا يمكن قبوله فى مجتمع معاصر . وأقطع من ناحيتى : أن هؤلاء إنما يعبرون – بوعى أو بغير وعى – عن موقف **سياسى** يمينى ممعن فى التخلف ، ذلك لأن مصلحة **اليمين السياسى** تتحقق عن طريق إنكار أو إخفاء التمايز الفكرى والطبقى (وهى حقائق صريحة وملموسة فى أى مجتمع) بين الفئات المتصارعة وعن طريق تسطيح الوعى السياسى لدى الجماهير صاحبة المصلحة المباشرة والحقيقية فى إحداث التغييرات الاجتماعية الجذرية .

وإذا كان المنطق ، وإذا كانت لغة العصر ، ليسا بذى جدوى فى إقناع البعض ، فقد يكون فى تأمل التاريخ الإسلامى وسيلة للإقناع . فالمسلمون طوال تاريخهم ، وبعد عصر الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، لم يكونوا فرقة سياسية واحدة ، ولكنهم كانوا فرقا

كثيرة ، مختلفة فى بعض الأحيان ، مقتتلة فى أغلبها . ويجب ألا تصرفنا الصبغة الدينية التى غلبت على أفكار وتصرفات الفرق المختلفة عن إدراك الجذور السياسية للاختلاف والصراع . فمحور الاختلاف كان قضايا الخلافة ، والولاية ، والحكم ، وتسيير أمور الناس ، وكلها مسائل دنيوية فى الأساس . ويفسر المرحوم الأستاذ أحمد أمين هذه الظاهرة فى الجزء الثالث من كتابه (ضحى الإسلام) فيقول : « والسبب فى هذا أن الدين الإسلامى كان فى عنفوانه ، وقد امتلأت نفوس الناس به ، وكان سبب سعادتهم الروحية والدينية والدنيوية وهم قريبو عهد بالنبوة ، فنظرهم إلى المسائل – وخاصة الهامة منها – لابد أن يصطبغ اصطباغاً قويا بالدين بحكم البيئة والجو . أضف إلى ذلك أنه كان فى كل حزب مكرة مهرة ، رأوا أن الناس فى ذلك العصر لا يستهويهم القول بالصالح العام ، كما يستهويهم القول بأنهم فى دفاعهم إنما يدافعون عن الدين ، ويجردون السيف باسم الدين ، فغرقت الأحزاب كلها فى هذا البحر ، واستعملت هذا السيف ، وأثارت العواطف من هذا الباب ، واستغلت عقول العلماء يمدوها بما لديهم من علم فى هذه السبل ، وانضم إليهم من لا يخافون الله ، فإذا لم يجدوا فى الدين شيئا وضعوا له الحديث والأخبار الدينية . وبذلك كله كان الخلاف السياسى سببا كبيرا من أسباب الخلاف الدينى ، وسببا فى العقائد والفرق ، وإذ بنا نرى حزب علىّ فرقة دينية هى حزب الشيعة ، يرون أن الدين نص على علىّ وذريته ، ونرى حزب الأمويين حزبا دينيا يرون أن إمامة معاوية وأولاده ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد فى الأمة ، ونرى حزب الذين لا يرضون عن هؤلاء جميعا حزبا دينيا يسمى الخوارج ، له عقائده وتعاليمه ، ونرى حزب المحايدين حزبا دينيا يسمى المرجئة ، له خلافاته وآراؤه » .

وحتى من منطلق فقهى بحت ، يمكننا أن نصل إلى تأكيد حق المسلمين فى التمايز السياسى . ففيما خلا العقائد الدينية ، والعبادات

الدينية ، والحلال والحرام الدينيين ، فإن حق الاجتهاد وحق المشاورة مكفولان للمسلم الذى تتوفر فيه شروط المجتهد أو شروط الخبرة اللازمة للتشاور . والأمور التى تخرج عما ذكرت : هى أمور الدنيا التى قال عنها الرسول صلوات الله وسلامه عليه مخاطبا المسلمين « أنتم أعلم بأمور دنياكم » ، وهى التى أمر الله تبارك وتعالى نبيه أن يشاور المسلمين بشأنها ، **وكلها فيما أتصور أمور تدخل بصورة أو بأخرى فى باب السياسة ، وفقا لفهم العصر ولغته ومقاييسه الفكرية** . والفقه الإسلامى لم يخل فى حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها . فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعة ، وفقه خارجى ، وفقه معتزلى . الخ .. وهناك فقهاء محافظون وفقهاء مجددون ، وهناك مدارس فقهية جامدة ، ومدارس أخرى متطورة ، ومن ذلك على سبيل المثال : مدرسة الحديث فى مقابل مدرسة الرأى ، وأهل النقل فى مقابل أهل العقل ، والسلفيون فى مقابل المحدثين ، **ولكل منهم اجتهادات ومواقف تؤكد أننا نعيش حياتنا الدنيا وفق فهمنا للإسلام وللنصوص الإسلامية** . وهو فهم متغير ومتحول ويتوافق فى الوقت ذاته مع القاعدة الشرعية التى تنص على « تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان » ، ويتوافق أيضا مع كون اتفاق الفقهاء حول الأخذ « بالمصالح المرسلة » كدليل شرعى أكبر من اتفاقهم حول حجية الإجماع ، كما أنه يتوافق من جهة ثالثة مع اعتبار « العرف » و «الاستحسان » من الأدلة الشرعية المأخوذ بها فى الفقه الإسلامى . ومن هنا : فإننى لست أتصور أن الإنسان قد يجانبه الصواب إذا ما تحدث عن فهم يسارى للإسلام ، أو عن فهم يمينى له ، آخذا فى الاعتبار وفى آن واحد حق الانتماء السياسى الذى ترتبه خبرة التاريخ الإسلامى للمسلمين المتأخرين ، والحق الشرعى فى الاجتهاد ، والحق الحضارى فى استخدام لغة العصر ومقاييسه .

وبعد : فإنه لم يبق لدى ما أضيفه ، غير آية قرآنية كريمة ، أتوجه بها إلى الذين يتجرؤون على الفتيا ، ويتعجلون إبداء الرأى ، ويشتطون فى

اتهام الآخرين ، ويجنحون بالحوار إلى مسارب جانبية تتبدد فيها جهود المتحاورين بغير عائد . إنها آية من سورة محمد « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » .

وصف اليمين السياسي في القرآن

الإسلام دين سياسى ، وتلك حقيقة مؤكدة .

والإسلام صالح لكل زمان ومكان ، وتلك حقيقة ثانية مؤكدة .

والإسلام صالح لكل زمان ومكان لكونه دينا سياسيا ، أو هو دين سياسى لأنه صالح لكل زمان ومكان .

والصلاحية المستمرة للإسلام تتفجر عن ينابيع ثلاثة :

أما أولها : فهو أن المصادر الإسلامية الموثقة (القرآن والسنة المؤكدة) لم تقدم قالباً جامداً لمجتمع قياسى إسلامى ، كما أنها لم تغرق المسلمين فى تفصيلات مربكة ومقيدة للأنشطة وللأنماط الحياتية المحتملة ، ولكنها اكتفت بتقديم مؤشرات عامة ، وضوابط رحبة ، تهدى وتنظم حركة المجتمع الإسلامى فى مسيرته وفى مسعاه لتحقيق أهداف العدل ، والسلام ، والأمن .

أما الينبوع الثانى : فهو مباشرة العلاقة بين العبد المسلم وبين ربه ، فليس فى الإسلام كهنوت أو قداسة ، ولا حتى لصاحب الدعوة عليه الصلاة والسلام . وليس فى الإسلام وظائف دينية كما أنه لا يعرف فئة يطلق عليها أو تطلق على نفسها صفة « رجال الدين » .

ومن هنا تسقط دعوى أية فئة حول حق تزعمه لفرض تصوراتها لأنماط الحياة على بقية المسلمين باسم الإسلام ، وتستحيل بالتالى فرصة أو فرص هذه الفئة – وغيرها من الفئات – لتجميد المجتمع الإسلامى ، وإعاقة تطوره ، والحيلولة بينه وبين التكيف مع مستحدثات الحياة ومتغيراتها .

أما ثالث الينابيع : فهو الاجتهاد . والاجتهاد مفتوحة أبوابه على مصاريعها فى كل أمور المسلمين فيما خلا العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ، والحلال والحرام الدينيين . وهذه البقية من الأمور تضم كل الأنشطة الحياتية فى المجتمع الإسلامى ، اقتصادية كانت أو اجتماعية ، وكلها أمور لا ثبات لها ولا استقرار ، كما أنها قد تقترب من السياسة وقد تتباعد عنها بدرجة أو بأخرى ، ولكنها لا تفقد التوصيف العام لها بأنها أمور سياسية .

ولأن الإسلام دين سياسى ، فقد استهدف الرسول صلوات الله وسلامه عليه إقامة حكومة مسلمة ترعى الشئون الدنيوية للمسلمين وتسيرها ، كما أنه قد أمر أن يضيف إلى أساليب الجهاد بالقدوة والجهاد بالحجة أسلوب الجهاد بالسيف ، وهو أمر غير معهود مع من سبقوه من الرسل ، ولست أحسبه كان واردا ما لم يكن تغيير الأسس الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذى يقتحمه الإسلام ، بالإضافة إلى تغيير الأنماط الثقافية والأخلاقية ، هدفا رئيسيا للحركة الإسلامية .

وبسبب هذه الرغبة فى التغيير ، والدعوة إليها ، والإصرار عليها ، والجهاد فى سبيلها ، فقد لقى الإسلام مقاومة عنيدة وعتيقة من القوى الاجتماعية التى يضيرها مثل هذا التغيير . وقد انتظمت هذه القوى المناوئة ، منذ بدأت البعثة إلى أن انتقل الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فى فصائل ثلاث ، هى :

– الكافرون .

- المنافقون .
- بعض أهل الكتاب .

وإذا استخدمنا لغة العصر وصياغاته السياسية ، فإن هذه القوى الرافضة للتغيير ، والمعادية للحركة الإسلامية الصاعدة ، ذات الأسلوب الثورى والمضمون التقدمى ، يمكن إدراجها ضمن ما اصطلح على تسميتها « اليمين السياسى » .

وقد سجل القرآن الكريم مواقف هذه الفرق الرافضة للتغيير المعادية للتقدم ، ورصد وأدان أساليبها فى العمل ، وحدد ملامحها وصفاتها النفسية والفكرية والتنظيمية ، سواء بطريقة مباشرة حين يتحدث عن القوى المناوئة للدعوة الإسلامية الصاعدة ، أو بطريقة غير مباشرة حين يتحدث عن مواقف مشابهة لقوى قديمة أخرى كانت تتخذ مواقف سلبية أو عدائية من النبوات ومن الرسالات السابقة على الإسلام .

وفيما يلى نستعرض فى شىء من التفصيل هذه المواقف والأساليب والصفات كما وردت فى القرآن الكريم وكما صاغها الحق تبارك وتعالى .

سلفية الرؤية والعداء للجديد

لعل أوضح وأسوأ ما نعاه القرآن على الذين اتخذوا موقف العداء للنبوات والرسالات المختلفة ، هو الاستسلام الآلى الذى يبديه هؤلاء لما يتوارثونه من فكر أو سلوك عن الأسلاف ، ثم الاحتجاج بهذا التراث الذى لم يمحصه العقل على كل جديد يصطدمون به أو يصطدم بهم . فما من نبى ذكرت قصته ، أو طرف من قصته ، فى القرآن إلا واحتج الرافضون على دعوته لهم بما وجدوا عليه آباءهم .

- وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا (الأعراف ٢٨)
- قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا (يونس ٧٨)
- إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون

(الزخرف ٢٢)

– ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم (سبأ ٤٣)
– أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا (الأعراف ٧٠)
– أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا (هود ٦٢)
– تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا (ابراهيم ١٠)
– قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا (البقرة ١٧٠)

وقد سخر القرآن من هذه الحجة السخيفة فى أكثر من موضع :

– ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم (يوسف ٤٠)
– لقد كنتم أنتم وآباؤكم فى ضلال مبين (الأنبياء ٥٤)
– أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون (البقرة ١٧٠)

ولكن رغم ذلك تبقى هذه حجة تقليدية ، واعتذارا ساذجا يرفعهما الرافضون للتغيير – تحت مسميات مختلفة – فى وجه المجددين أو فى مواجهة الساعين إليهم بالحق والحقيقة .

لعبة خلط الأوراق

أشهر ما يتميز به اليمين السياسى فى مجال الممارسة اليومية للسياسة ما يطلق عليه البعض « لعبة خلط الأوراق » . وعادة ما يلجأ اليمين إلى هذه اللعبة للتمويه على الآخرين وخداعهم ، أو لستر قصوره الفكرى وعجزه عن مواجهة حقائق العصر الذى تجاوز قناعاته وتخطى انتماءاته . وفى هذه اللعبة يجرى حشد كم هائل من الوقائع بعضها صحيح وأكثرها مختلق ، كما يجرى ترتيب نتائج زائفة على مقدمات قد يكون بعضها صحيحا أو شبه صحيح ، ويجرى أيضا تشويه بعض الحقائق ، وإخفاء البعض الآخر ، وتحريف الكلم عن مواضعه ، ومسخ المعانى المقصودة . وقد عبر القرآن الكريم عن هذه الظاهرة بدقة متناهية فوصف الذى يأتيها بأنه « يلبس الحق بالباطل » .

- يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون (آل عمران ٧١)

- ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون (البقرة ٤٢)

وفى مجال تحريف الكلام ، وتشويه المعانى ، يقول القرآن :

- من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ... (النساء ٤٦)

- يحرفون الكلم عن مواضعه (المقصود بنو إسرائيل) ونسوا حظا مما ذكروا به (المائدة ١٣)

- ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه (المائدة ٤١)

- أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون (البقرة ٧٥)

التناول الجزئى للقضايا

العرض الكلى أو المتكامل للقضايا ليس فى مصلحة اليمين السياسى ، أيا كانت انتماءات هذا اليمين ، وأيا كان الزمن الذى يتواجد فيه ، وأيا كان الواقع الذى يتحرك من خلاله . ذلك لأن التناول الشمولى للقضايا الانسانية جميعها لابد وأن يأخذ فى الاعتبار المعطيات الاجتماعية القائمة ، والمصالح المرسلة للعباد ، وضمانات السلام والسلامة فى المجتمع ، وكلها أمور تتعارض مع أنانية اليمين . حتى يستر اليمين قبح الوجه ، وقبح العقل ، فانه يختار بعض الجزئيات التى لا تتعارض مع مصالحه ، ويلح وراءها ، ويثير ضجة من حولها ، ليخدع الناس بها . ولعل فى تناول اليمين السياسى فى عصرنا الراهن لقضية الديمقراطية ، بعد افراغها من مضمونها الاجتماعى ، وحصرها فى اللعبة البراقة للترشيح والانتخاب فقط ، أوضح الأمثلة على ذلك الأسلوب اليمينى .

وقد سجل القرآن الكريم ، وأدان أسلوب الانتقاء المغرض هذا الذى مارسته القوى المضادة للدعوة المحمدية ، أو الذى لجأت إليه قوى مضادة سابقة كانت تناوىء الذين سبقوا محمدا بن عبد الله ﷺ من أنبياء ومرسلين . وقد وصف القرآن الكريم ظاهرة التجزىء هذه « بالتبعيض » ، حيث نعى على هذه النوعية من الناس أن تقبل بعض الحقائق وأن تنصرف عن البعض ، أو أن تؤمن بأجزاء من الرسالات لموجهة إليها وتكفر بأجزاء أخرى منها ، وفقا للهوى أو وفقا للمصلحة غير المشروعة .

– والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه (الرعد ٣٦)

– وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك (المائدة ٤٩)

– إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا (النساء ١٥٠)

– وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى .. (البقرة ٨٥)

التسوية بين الأضداد

المساواة بين النقائض ، أو ادعاء المساواة بينها ، واحدة من أهم أساليب « التشويش » والمغالطة التى يلجأ إليها اليمين السياسى . والهدف الأول من وراء مثل هذا الادعاء المستحيل يكون فى المعتاد خداع الناس ، وتضليل الجماهير ، والحيلولة بينهم وبين إمكانية فهم الحقائق بطريقة سليمة . أما الهدف الثانى فهو محاولة اليمين اكتساب صورة

براقة — وإن تكن زائفة — يقدم نفسه عليها إلى المريدين ، وذلك حين يحاول ادعاء التساوى مع القوى الأخرى ، أو حين يجتهد لطمس الملامح القبيحة التى تميزه عن غيره من القوى الاجتماعية .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة فى عشرات المواضع ، وبطريقة غير مباشرة ، سواء حين يوجه الخطاب إلى المؤمنين ، أو حين يوجه أسئلة الاستنكار إلى القوى المعارضة ، ويقرر استحالة أن يستوى الأعمى والبصير ، أو أن يستوى الإيمان والفسوق ، أو أن يستوى القاعد والمجاهد ، أو أن يستوى الخبيث والطيب .. الخ .. غير أن العرض القرآنى المباشر لهذا الأمر ، فى الآيات التالية ، يكشف عن المدى الذى يمكن أن تصل إليه ادعاءات هؤلاء ، وأن يصل إليه تطاولهم ، بحيث يتوهمون أن لا فرق بين الله الواحد القهار وبين آلهتهم المصنوعة ، أو يتمنون إغواء المسلمين بالكفر حتى يكون الجميع سواء .

– قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ، قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور .. (الرعد ١٦)

– ودُّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله .. (النساء ٨٩)

الاتجار الفردى بالقيم والثقافات

تعرض القرآن الكريم لما تمارسه القوى المعادية للنبوات والرسالات من توظيف للقيم والثقافات ، وفى المقدمة أقوال الحق تبارك وتعالى ، لتحقيق منافع قريبة وأنانية تستهدفها تلك القوى . وقد وصف القرآن هذا العمل بأسوأ ما يوصف به عمل من هذا القبيل فجعله والشراء المتدنى سواء .

– فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله

ليشتروا به ثمنا قليلا (البقرة ٧٩)

– وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لَتُبَيِّنُنَّهُ للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون (آل عمران ١٨٧)

– ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار .. (البقرة ١٧٤)

– اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا (المقصود الكافرون) فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون (التوبة ٩)

– ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وإياى فاتقون (البقرة ٤١)

ولست أحسب اليمين السياسى فى كل عصر يلجأ إلى ما هو أكثر من التزييف ، ومن كتمان الحقائق ، لممارسة الخداع الثقافى ، والتضليل الفكرى للجماهير .

التجنى على قوى التقدم

لا تتورع القوى المحافظة ، وهى تدافع عن مواقعها ، عن الافتئات على القوى الصاعدة التى تتقدم فى إصرار لتحتل هذه المواقع . وفى حرب الدعاية العنيفة والحاقدة التى تشنها هذه القوى ضد التقدم وضد الارهاصات الثورية ، يكون لكل من الكذب والاختلاق دور رئيسى . وقد تختلف تفاصيل التهم الموجهة إلى القوى الجديدة من عصر إلى عصر ، ولكنها تظل تدور فى إطار عام يطرد طوال العصور كلها . وفى مقدمة هذه التهم النيل من التوازن العقلى والنفسى لأصحاب الدعوات الجديدة ، ثم العمالة للسحرة أو للجان فى العصور القديمة وللقوى الأجنبية فى عصرنا الراهن !! ، ثم إثارة الشغب فى المجتمع ، والتفرقة بين الانسان وأهله ، وبين الولد وأبيه .. الخ . وقد وُوجِة محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام بكل هذه الصنوف من التهم والأكاذيب وقد

عرض القرآن لبعض ما لاقاه الرسول – وما لاقاه رسل آخرون من قبله – فى مواضع كثيرة ، نذكر منها :

– كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون . (الذاريات ٥٢)

– إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلا (يقصدون محمدا ﷺ) مسحورا (الاسراء ٤٧)

– وعجبوا أن جاءهم منذر منهم (أى محمد ﷺ) وقال الكافرون هذا ساحر كذاب (ص ٤)

– وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون (الفرقان ٤)

– قالوا ما هذا إلا إفك مفترى وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين (سبأ ٤٣)

– وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم (الاحقاف ١١)

الاستعلاء والتقويم الطبقى للناس

عندما يصبح التغيير ضرورة فى مجتمع ما ، فإنك تجد قوى اليمين السياسى وأفراده يسيطرون عليه ويشغلون مواقع الوجاهة السياسية ، ومراكز الثروة ، ومناصب السلطة والتسلط . وعلى الطرف الآخر فإنك تجد الكادحين والمطحونين والمعوزين الفقراء من عامة الناس . لذلك فإنه ما من ثورة قامت على الأرض ، سواء كانت مؤيدة بوحى السماء أو كانت تتحرك بناء على اجتهاذات أرضية ، إلا وكان وقودها وجنودها وأصحاب المصلحة فيها من هذا الصنف الأخير . وعندما بدأت الدعوة المحمدية لتغيير المجتمع المكى – كخطوة للانتقال إلى تغيير مجتمعات أخرى – فقد كان العبيد والفقراء والمستضعفون هم الأكثر والأسرع

والأصلب من بين من انتسبوا إلى الدعوة السامية ، ذلك لكونهم الموعودين بتغيير أوضاعهم الإنسانية والاجتماعية إلى الأفضل . وليس ينفى هذا بالطبع انضمام بعض الأغنياء وبعض وجهاء المجتمع القديم إلى الدعوة الجديدة ، ذلك. لأن أى مجتمع يضم بعض المستنيرين ذوى الحساسية الإنسانية والاجتماعية ، من أصحاب الرؤية البعيدة والمتبصرة ، والقادرين على التجرد من انتماءات المصالح الأنانية .

ومن هنا فإن اليمين السياسى ، عادة ما ينظر من عليائه إلى أصحاب الدعوات الثورية وإلى أتباعهم ، بتعالٍ عليهم ، ويغمز أصولهم الاجتماعية ، ويعيب عليهم الفقر والحاجة والضعف ، وقد يعلن رفض قبول الدعوة الجديدة حتى لا تجمعه مع هؤلاء الرعاع فرقة واحدة !!

وقالوا لولا نزِّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم
(الزخرف ٣١)

– وقالوا أنؤمن لك واتَّبَعَك الأرذلون (الشعراء ١١١)

– وما نراك اتّبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى (هود ٢٧)

– ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه
(هود ٣٨)

– قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه .. (الأعراف ٧٥)

– فيسخرون منهم (المنافقون من المؤمنين) سخر الله منهم ولهم عذاب أليم (التوبة ٧٩)

– زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا
(البقرة ٢١٢)

خـاتمـة

تلك صورة اليمين السياسى فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كما رسمها القرآن ، وتلك هى ملامحه كما فصلها ، وتلك هى أساليبه كما رصدها وأحصاها .

ولسنا نحسب صورة اليمين السياسى المعاصر أو ملامحه أو أساليبه تختلف كثيراً عما أوردناه ، رغم تفاوت العصور ، وتباين الأمكنة ، وتجدد القضايا ، وتعقد المصالح ، واحتدام الصراع الاجتماعى .

فدوافع ومضمونات الصراع أو الاختلاف تتباين من عصر إلى عصر ، وتتفاوت ما بين مكان ومكان ، حسب مستوى التطور الحضارى ، وبقدر نضج الوعى الاجتماعى ، ووفقاً لدرجة تبلور القوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة ، غير أن الانقسام العام فى المجتمع ، الذى هو مسرح الصراع أو الاختلاف ، مهما تعدد أو تجزأ يبقى ممكناً اختزاله فى وجود فريقين رئيسيين ، أولهما الفريق المناصر للتغيير وتبديل الأوضاع إلى ما فيه مصلحة الأغلبية ، وثانيهما الفريق المؤيد لبقاء الأوضاع على ما هى عليه . وهذا الفريق الأخير الذى يتعبد بالماضى فيؤيد الظلم ، ويكره المستقبل فيئد العدل ، هو الذى يمكن أن نصفه ، على امتداد العصور ،. باليمين السياسى . وهو الفريق الذى لابد وأن يكتسب تلك الملامح وأن يرث تلك الصفات ، وأن يسلك ذات الأساليب التى أوردها القرآن وصفاً للذين حاربوا الدعوة المحمدية ، ورسما للذين ناوأوا كافة الدعوات التجديدية التى كانت تستهدفُ إقامة **عدالة السماء على الأرض** ، والتى كانت تستشرف الحياة الحرة الكريمة للأغلبيات المسحوقة والمطحونة والمضطهدة .

والمسلم الواعى الذى **يقوم إيمانه على التلقى المتبصر لمعطيات الدين وأسسه وكلياته ، مثلما يقوم على الفهم المعاصر لمقتضيات الحياة المعقدة ومتطلباتها المتنوعة** ، هو الذى يختار لنفسه أن يقف الموقف

الذى ينأى به عن الانضمام إلى تلك الزمرة التى وصفها القرآن فبغضها إلى المؤمنين ، ورسم ملامحها الشائهة فنفرهم منها ، وأدان أساليبها فصرفهم عنها . **ذلك المسلم الواعى الذى يؤمن إيماناً عميقاً بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ، والذى يعيش حياته على هدى المؤشرات والتوجيهات الإسلامية الكلية** ، يجب أن يكون فى معسكر التجديد الذى يرفض الجمود ويطرح الموروثات المحنطة المجدبة جانبا ، ويجب أن يلتزم الصدق فى القول والعمل ، ويجب أن ينأى عن الاتجار بالقيم والمبادىء والشعارات ، ويجب أن يتخذ شمولية الرؤية وتكاملها وتوازنها منهجاً للحكم على الأمور المختلفة ، ومدخلاً لمواجهة المشكلات المتنوعة ، وسبيلاً إلى تحقيق الإصلاح وإقامة العدل بين الناس ، مثلما يجب أن يقيم ميزان التقوى معياراً لتقويم الناس دونما استعلاء على البعض أو استهزاء بالبعض الثانى أو تحقير للبعض الثالث ، فالكل لآدم وآدم من تراب ، وأكرم الناس عند الله أتقاهم .

وهذا المسلم الواعى العصرى مطلوب منه أنْ ينفذ فى إصرار وثبات إلى جوهر الأشياء ، وأن يطرح جانباً كافة الحساسيات أو التوهمات التى قد تلحق بالأسماء والصفات ، وأن ينتزع لنفسه الأفضل من تلك الأسماء والصفات التى يتداولها المعاصرون ، فلا يتهيب أن يكون إصلاحياً أو مجدداً أو تقدمياً أو يسارياً أو حتى ثورياً ، **مع الحرص الدائم أن يكون قبل ذلك كله إسلامياً** .

أفكار الآخرين

والآخرون كثيرون .

بعضهم منا ، وبعضهم عنا غريب .

وعلاقتنا الفكرية ، مع هؤلاء ومع أولئك ، يعتريها نقص كبير .

أما الذين هم منا دماً ، وديناً ، وتاريخاً ، فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم ، أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف فى تقويمهم قولا وعملا .

أما الذين هم عنا غرباء ، فلدينا من الموانع المستحدثة التى قد تختلط ببعض التاريخ القديم ، ما يعجزنا عن إدراك دلالات ما يقولون ، أو تقدير البواعث والدوافع الحقة لأغلب ما يصدر عنهم ، أو التسليم الموضوعى بالضرورات الحضارية والحياتية للأخذ عنهم والعطاء لهم والتفاعل معهم .

وحتى نرشد تعاملنا مع ، ومواقفنا من ، أفكار الآخرين ، وحتى نتقن كيف نقومها وكيف نتعامل معها وكيف نستفيد منها ، فإننا ولابد مضطرين إلى التعرف على هؤلاء الغير ، فى الموروث التاريخى وفى الواقع المعاش ، سواء كانوا منا أو كانوا عنا غرباء .

أولاً : الذين هم منَّا

حتى فى عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يكن مجتمع المسلمين يخلو من تفاوتات فى الرؤى ، أو خلافات فى الرأى .

حقيقة أن الخلافات فى أوائل مبعثه صلوات الله وسلامه عليه لم تكن ، كماً ونوعاً ، مثلما كانت فى أواسط المبعث ، ولا مثلما كانت عندما أكمل الله للمسلمين دينهم وأتم عليهم نعمته وبات وشيكاً أن يرحل صاحب الرسالة (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى . وحقيقة أيضاً أن الخلافات فى عهد البعثة ، ما كانت لتقارن ، شكلاً أو مضموناً ، بما نشب من خلافات فى العهود اللاحقة . ولكن هذا كله لا ينفى أن الخلافات كانت موجودة ، باهتة أحياناً ، وواضحة أحيانا أخرى ، ولكنها كانت مستمرة ، بل وكانت متنامية متصاعدة أيضاً .

ولما كان جميع المشاركين فى خلاف الرأى أو فى تفاوت الرؤى ينتسبون بالدين إلى المجتمع الإسلامى ، ناهيك عن روابط الدم واللغة والتاريخ التى كانت قائمة فى أغلب الأحيان ، فإنهم جميعا تحق عليهم صفة « الذين هم منَّا » . ومع هؤلاء شخوصاً ، ومنذ انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زماناً ، ومن أرض المبعث بمكة مكاناً ، نبدأ مسيرتنا فى الزمان والمكان ، علنا نعى دروس التاريخ ، ونستوعب حتميات السنن الإلٓهية ، ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية ، ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل التى ابتلينا بها ، وطال منها البلاء !

١ - الرأى والرأى الآخر فى مجتمع الرسول

عندما أُمِرَ الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، أن يقوم فينذر ، وربه يكبر ، وثيابه يطهر ، والرجز يهجر ، ما كان الناس فى مجتمع مكة غير نفر من ثلاثة ؛ إما صفوة من الناس ينتظرون الوحى ، يتفهمونه ويقبلون عليه ، وهؤلاء صدّقوا بدعوته عليه السلام . وإما قوم قساة

غلاظ أصحاب مطامع ومصالح ، وهؤلاء كذبوه وآذوه وأنكروا عليه النعمة الكبرى التي أنعم ربه بها عليه ، بل واستكثر عليه نفر منهم - حسداً أو استهجاناً - أن يكون اختيار السماء قد وقع عليه وهو ليس رجلاً من القريتين عظيم . أما الذين هم وسط بين هؤلاء وبين أولئك ، فما كانوا بقادرين فى إطار الاستقطاب الصريح الواضح الذى حدث فى المجتمع المكى أن يجاهروا بهذا التوسط ، وما كانوا بمستطيعين أن يلعبوا به تربصا بالكفة التى ترجح حتى يتعلقوا بها . أى أن هذا الصنف الوسطانى الرؤية ، الوسطانى الهوى ، الوسطانى السلوك ، ما كان ليجد الفرصة ، وما كان ليجد الظروف مواتية ليقوم بدور ، رغم خطورته أو انتهازيته ، يخفف من حدة الاستقطاب العقيدى والسلوكى الذى حل بالمجتمع المكى . وكانت محصلة هذا كله ، بصفة عامة وبغض النظر عن بعض العوارض والجزئيات التى لا تغير من الصورة العامة ، أن كان التناقض واضحاً وأن كانت القسمة بينة ، بين البياض والسواد ، أو بين الخير والشرّ ، أو بين الإيمان والكفر ، أى التسميات نشاء . وإن الإنسان ليزعم أن هذا كان هو الوضع منذ المبعث حتى الهجرة . ففى هذه المرحلة المكية من الدعوة كان قطبا الصراع واضحين جليّين لا يلتبسان على أحد . قطب التجديد والثورة والإيمان يلتف حول محمد بن عبد الله الرسول الأمين (ﷺ) ، وقطب المحافظة والرجعية والكفر يلتف حول الأكثرية من أعمدة النظام القديم من رؤوس قريش . فى مثل هذه الظروف كان مجتمع المسلمين متميزاً ، غاية التمييز ، عن مجتمع مكة الكافر . وكانت القيادة ، بل الزعامة ، الفكرية والروحية لهذا المجتمع المسلم الوليد هى الأخرى غاية فى السمو غاية فى التحديد . كانت تلك القيادة تعلو بثقة الأتباع على المشابهة ، وتسمو بإيمانهم على المراجعة ، وترق بانقيادهم للدعوة الجديدة على المشاركة .

وفى تجربة الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه ترجمة لتلك القسمة الواضحة فى مجتمع مكة مع مطلع البعثة المحمدية ، كما أن فيها

أيضاً الاكبار الجليل للقيادة الجديدة بعد أن هداه الله – أى عمر – إلى الإيمان ، وأعز الإسلام به . فقد كان عمر بن الخطاب ، بحكم وضعه الاجتماعى وبمقتضى إمكاناته الجثمانية ، من أشد أهل مكة خصومة للدعوة الإسلامية الجديدة ، ومحاربة لها ، وسعيا لفتنة الذين اتبعوها . ولعله من طريف ما يروى عنه ما ذكره ابن هشام أنه كان يضرب جارية له أسلمت حتى مل كثرة ضربها فقال لها : إنى أعتذر إليك ، إنى لم أتركك إلا ملالة ، فأجابته الجارية : كذلك فعل الله بك ، وقد أنقذ الجارية منه أن أبا بكر رضى الله عنه مرّ عليه وقتئذ فابتاعها وأطلقها . وعمر هذا هو الذى خرج يسعى وراء محمد (ﷺ) ليقتله فانتهى الأمر به مسلماً ، كما ورد فى كتب التاريخ والسير . ولما أسلم ، وكان المسلمون حتى ذلك الوقت يتخفّون بإسلامهم ، لم يرض بأقل من الوقوف على باب المسجد ، ليعلن أمام أندية مكة المنعقدة حول الكعبة ، أنه قد أسلم وشهد أن لا إلّه إلا الله وأن محمدا عبد الله ورسوله ، فلما ثار عليه الكفار المكيون ظل يقاتلهم ويقاتلونه حتى قامت الشمس على رؤوسهم ، ولم يمنعهم من قتله إلا خشيتهم من أهله وعصبيته بنى عدى بن كعب . بل ويروى عنه أنه قال : « لما أسلمت تلك الليلة تذكرت أى أهل مكة أشد لرسول الله ﷺ عداوة حتى آتيه فأخبره أنى قد أسلمت . فأقبلت حين أصبحت حتى ضربت على أبى جهل بابه ، فخرج إلىّ فقال : مرحباً وأهلاً بابن أختى ، ما جاء بك ؟ ، قلت : جئت لأخبرك أنى قد آمنت بالله وبرسوله محمد (ﷺ) وصدقت بما جاء به . فضرب الباب فى وجهى وقال : « قبحك الله وقبح ما جئت به »[1] . وهذا النموذج العمرى يصور الموقف من الدعوة المحمدية الثورية الجديدة أدق تصوير ، فجدة الدعوة وجديتها ، ما كانت تترك للمكى غير اختيار من اثنين ، إما أن يكون معها ، وإما أن يكون عليها . فإذا اختار أن يكون عليها فطبيعة الأشياء تفرض عليه أن يعد محمداً (ﷺ) من الأراذل الذين يشغبون على

أهليهم ، ويثيرون الفتن بينهم ليفرقوا بين الولد وأهله ، ومثل هؤلاء يستحقون المطاردة والمعاقبة وسوء العذاب . وأما إذا اختار أن يكون لها فإن طبيعة الأشياء هنا تفرض عليه أن يعلو بمحمد (ﷺ) بشرا ورسولا ، وأن يجاهد فى سبيل معتقده الجديد ، بالصبر على المكاره إن كان من المستضعفين ، وبتحدى المشركين ومصاولتهم إن كان من القادرين أمثال الفاروق عمر الذى كان إسلامه نصراً ، وكانت هجرته فتحاً .

وفى مثل ذلك المجتمع الإسلامى المكى ، كانت القيادة عظيمة ، وكان الأتباع عظماء أيضاً . وكانت المواقف المبغضة الغبية من قريش تحول دون غير العظماء — فى ميزان الاعتقاد والإيمان — وأتباع محمد (ﷺ) . وكان القائد الرسول والذين هم معه فى مرحلة التلقى الصرف فى أمور العقيدة والاعتقاد . هو عليه الصلاة والسلام يتلقى من جبريل عن ربه ، وهم بدورهم يتلقون عنه حقا وصدقا . وكانت النقلة الاعتقادية التى يعمل من أجلها محمد بن عبد الله (ﷺ) تعز على الاستيعاب إلا من قلب كبير وعقل نافذ ، وهو ما لا يتوفر لغير الصفوة فى كل مجتمع ، وهو ما لا يمكن تحقيقه بغير الثقة المطلقة ، والتسليم المطمئن ، والتبعية المؤمنة بالقائد . إنها تحتاج إلى رجال من أمثال أبى بكر الصديق الذى دق الشامتون الشانئون بيته يخبرونه أن صاحبه يزعم أنه ذهب إلى بيت المقدس فى ليلة ورجع ، بينما العير تطّرد — أى تتابع سيرها فى غير انقطاع — شهرا من مكة إلى الشام مدبرة وشهرا مقبلة ، فما كان من الصديق إلا أن قال : « والله لئن كان قد قاله لقد صدق ، إنه ليخبرنى أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض فى ساعة من ليل أو نهار فأصدقه ، فهذا أبعد مما تعجبون منه »(٢) . فالقضية إذن لم تكن رد الأمر إلى العقل والخبرة الحسية لقياسه بأدواتها ، ومعايرته بمعاييرها ، ولكن المعيار والمقياس كان التصديق بصحة الرسالة المحمدية أو عدم صحتها . وهذا التصديق هو الذى جعل قول الرسول (ﷺ) يعلو .

عند أبى بكر على الخبرة المادية القحة التى تؤكد أن الانتقال من مكة إلى بيت المقدس لا يتم بغير ضرب أكباد الإبل شهرا للذهاب وشهرا للعودة .

وانطلاقا من هذا كله ، فإننا لا نكون مبالغين ، إذا قطعنا بأنه فى مثل هذا المجتمع ، وفى إطار هاتيك الظروف ، ومع هؤلاء الناس ، ما كان ممكنا أن تتعدد الأفكار ، ولا أن تتنوع الرؤى ، ولا أن تتفاوت الآراء ، سواء فى المستوى الفطرى العقيدى أو فى المستوى العملى الحياتى . ففى المستوى الأول كان الرسول (ﷺ) يؤسس العقيدة فى نفوس أتباعه بهدى من الله دونما اجتهاد بشرى منه يتعلق بأصول وجوهر هذه العقيدة ، وبالتالى فلم يكن أحد دون الرسول (ﷺ) يمكن أن يكون صاحب اجتهاد فى هذا الخصوص . أما فى المستوى الثانى ، العملى الحياتى ، فلم يكن المسلمون قد كونوا بعد مجتمعهم المستقل ، الذى يديرون أموره بمعرفتهم ، وما كانت لديهم من المشاكل الحياتية الكثير ، كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن قد تقدمت بعد لعرض ومناقشة وطرح القواعد التنظيمية التى يقوم عليها المجتمع المسلم المنتظر . أى أن أمور الدنيا ، بكل تلافيفها وتعقيداتها ، لم تكن الشغل الشاغل لمجتمع المسلمين المحدث ، قيادة وجماهيراً ، وذلك رغم كون الدعوة تحمل فى مؤشراتها العامة المبكرة الوعد بمجتمع أفضل ، وبمساواة بين الجميع يهفو إليها المطحونون فى مجتمع مكة التى تسود فيه علاقات العبودية وأنماط عدم التوازن الاجتماعى . ومن هنا فإن أبواب الخلاف كانت موصدة أو شبه موصدة . وقد كان موقف المسلمين المحدثين (وقتئذ) من الرسول (ﷺ) لا يعدو أن يكون استيضاحاً هنا ، أو تبيانا هناك ، أو حاجة إلى تثبيت الإيمان وتقوية العزيمة فى موضع ثالث . والحوار إذ يقوم فى هذا الإطار بين الرسول (ﷺ) وبين أتباعه لا يكون مشاركة منهم للرسول ﷺ فى إبداء الرأى ، ولا مراجعة لما يلقيه ﷺ من قول ، ولا محاجة يواجهون بها صاحب الدعوة ، ولا افتعالا للجدل

يبحث عن نقاط الخلاف ومظانّه ، ولكنه فى حقيقته استزادة من العطاء الإلهى الذى ينتقل إليهم عن طريق الرسول الكريم ، وسعياً مخلصاً لتثبيت العقيدة فى النفوس ، وتقوية للرابطة الإيمانية مع القائد العظيم ، ودعما للصلة الاتباعية بالدعوة الجديدة .

أما بعد الهجرة ، فقد كانت الأمور فى يثرب غير ما كانت عليه فى مكة . فالظروف مختلفة ، والقوى الفاعلة فى الحياة اليثربية مغايرة ، وتطور الإسلام ذاته – مجتمعا ودعوة – أسبق كثيراً عما كان عليه فى مكة . ففى المدينة ، منذ مطلع البدر على أهلها من ثنيات الوداع كان القطاع الإسلامي يتصدر الحياة السياسية ويحتل الموقع الأرقى والأقوى . وكان المسلم – أى مسلم – آمنا على عقيدته ، مطمئناً على نفسه ، قرير العين على ولده وماله . وهذه الظروف فتحت الأبواب عن سعة لانضمام المتردد والخائف والضعيف من أهل يثرب – أو من غير أهلها – إلى الإسلام . وكانت الشواهد كلها تقطع أن أنجم الإسلام فى صعود ، وأن مستقبله فى اتساع ، وأن الأرض لله يورثها لعباده الصالحين ، مما أدى بكثير من الطامعين والمتسلقين والانتهازيين الذين تحركهم شهوة الكسب بغير جهد أن يلحقوا بالركب المسلم على أمل أكيد بتحقيق بعض – إن لم يكن كل – ما يرجون . وكانت هذه هى البداية الموضوعية لانطلاق ظاهرة « النفاق » التى عرفها مسلمو يثرب ولم يعرفها مسلمو مكة .

وإلى جانب المسلمين فى المدينة ، كانت تتواجد قوتان أخريان رئيسيتان . أما القوة الأولى منهما فتتمثل فى الذين بقوا على شركهم من اليثربيين ، وهم كثير ، بينما كانت القوة الثانية تضم اليهود ، سواء كانوا يقيمون فى داخل المدينة مثل بنى قينقاع ، أو فى أطرافها مثل بنى قريظة وبنى النضير ، أو بالقرب منها مثل يهود خيبر . وهذه القوة الأخيرة (اليهودية) بوصف أتباعها أهل كتاب وأهل جدل قديم ، كانت تقوم بدو رئيسى فى تنمية الصراع الذى دار فى المدينة ، والأهم من هذا أنها

كانت تضيف إليه بعدا فكريا وعقائديا كان غائبا – إلى حد كبير – فى ذلك الصراع الذى عرفه الاسلام وعايشه فى مكّة . وقد فرض هذا التواجد المشترك للقوى الثلاث فى المدينة ، وبينها قدر من توازن القوى واضح جلى ، نمطاً سياسيا فى التعامل يقوم على أسس الاحترام والتقدير والقبول . وكان مرتكز القوة الإسلامية فى تعاملها فى هذا الإطار تحقيق حرية العقيدة ، وانطلاق الدعوة دون عوائق ، ودون عنت ، ودون معاندة ، وكانت القوتان الأخريان تدركان أن لا مفر من القبول بالتعامل مع القوة الإسلامية الجديدة ولو مرحليا ، بل ولربما كانت كل منهما – خاصة اليهودية – تطمع فى احتواء محمد (ﷺ) واحتواء دعوته ، بل ودعم مواقفها به وبأنصاره . وفى إطار توازن القوى هذا ، كان القانون الذى يجرى على أساس منه العمل السياسى هو قانون « الوحدة والصراع » . فالقوى الثلاث عون لبعضها البعض فى مواجهة الأعداء والغزاة الوافدين من خارج المدينة وهذا هو جانب الوحدة .

بينا الاحتكاك والجدل ومحاولات التأثير من الداخل بين هؤلاء جميعاً هو جانب الصراع . وقد تمثل جانب الوحدة فى قوله ﷺ لبعض من بايعه من أهل يثرب فى العقبة الثانية : « أنتم منى وأنا منكم ، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم » ، كما تمثل فيما تضمنه كتاب المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين بشأن اليهود ، وقد ورد فيه : « وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ – أى يهلك ويفسد – إلا نفسه وأهل بيته . وإن ليهود بنى النجار ويهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى جشم ويهود بنى الأوس ويهود بنى ثعلبة ولجفنة ولبنى الشطبية مثل ما ليهود بن عوف »[٣] . وبينما كانت قاعدة الوحدة تعمل فى الجانب السياسى (والتعاهدى) البحت ، فقد كانت قاعدة الصراع أشد فاعلية فى الجانب الفكرى ، وقد تجسد هذا الصراع فى محاولات الاثارة والوقيعة بين الأوس وبين الخزرج لاثارة الاضطراب

والقلق وتضييق المنافذ الإسلامية إلى الجيوب المشركة المتبقية فيهما ، كما تجسد فى الجدل العنيف الذى أثارته اليهود مع المسلمين وبينهم ، والذى تطاول حتى بلغ حد محاولة فتنة محمد (ﷺ) ذاته ، حتى إن الله تبارك وتعالى نبهه إلى ما يراد به وخاطبه بالقول : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون »[4] . وقد كانت الأرجحية لأى من القاعدتين – الوحدة أو الصراع – على الأخرى مرهونة بالظروف والملابسات التى تحيط بالممارسات اليومية للمجتمع اليثربى . ففى أحيان تعلو الأولى ، وفى أحيان أخرى تعلو الثانية ، ولكن يمكن القول فى صياغة عامة أن قاعدة الوحدة ظلت ترقى على قاعدة الصراع حتى كانت وقعة النصر الإسلامى الأولى الكبرى فى بدر ، وفى أعقاب ذلك ارتفعت قاعدة الصراع بعض الشيء حتى كادت توازن القاعدة الأولى . أما فى أعقاب غزوة الخندق ، وبعد الذى تكشف من أفعال اليهود – وبنى قريظة منهم على وجه التخصيص – فقد قدم المسلمون قاعدة الصراع على قاعدة الوحدة .

والذى يعنينا من هذا الواقع ، أن التعاملات اليومية المعقدة ، وأن التفاعلات الفكرية المتنوعة التى كانت تجرى فيه ، كانت تنعكس بصورة أو بأخرى على المسلمين ، خاصتهم وعامتهم ، وتتمثل فى تساؤلات واستفسارات ، بل وتشككات أو تخوفات ينقلها بعضهم إلى الرسول (ﷺ) أو يطوى عليها جوانحه ، وكلها شواهد على بداية تنوع فكرى ، وخلافات فى الرأى ، تنمو فى المجتمع الإسلامى .

جانب ثالث فى المجتمع الإسلامى المدنى يجب الوقوف عنده ، ففى ظروف الأمان والاطمئنان التى عمل فيها الرسول (ﷺ) وعمل فيها المؤمنون فى المدينة ، كان من طبائع الأشياء أن تهتم القيادة الإسلامية العليا بأمور الدنيا قدر اهتمامها بأمور العقيدة . وكان من التداعيات

الموضوعية فى هذا الخصوص أن تجرى توجيهات ومحاولات واجتهادات لتنظيم المجتمع الإسلامى وإدارته وضبط العلاقات والتعاملات بين أفراده أو بينهم وبين الآخرين . ولعل فى تحول القرآن المدنى إلى تناول قضايا التشريع للمجتمع وأمور المعاملات فيه – وهى الميزة الأولى التى تفرق بين المكى من القرآن والمدنى منه – الدليل الموثق على ما تذهب إليه ، وتنظيم المجتمع بكافة جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحربية كان فتحا موسعا لأبواب يدخلها المسلمون لمشاركة الرسول (ﷺ) – ومجادلته – فى الأمور الحياتية . وفى هذا الصدد فإننا نلتقى فى القرآن بوقائع كثيرة تسجل كيفية ممارسة المسلمين لهذا الحق ، فنقرأ عن المرأة التى تجادل الرسول (ﷺ) فى زوجها ، ونقرأ عن الذين ينادونه من وراء الحجرات ، ونقرأ عن عتب القرآن عليه فى مواضع كثيرة مثل فداء الأسرى وكتمانه توجهه – بأمر من الله – للزواج من أم المؤمنين زينب بنت جحش ، كما نقرأ أمرا له – بعد تسجيل لدماثته فى التعامل وديمقراطية سلوكه – أن يشاور المسلمين فى الأمر قبل أن يتوكل على الله : « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين »(٥) . أما فى كتب السيرة فإننا نقرأ أخذه بمشورات المسلمين فى تجهيزات الدفاع بحفر خندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب ، وفى اختيار موقع نزول الجيش فى غزوة بدر ، كما نقرأ مراجعات المسلمين العنيفة له فى أمور السياسة العليا ، المختلطة اختلاطاً شديدا بأمور العقيدة وحروب الأيديولوجيا ، حين وقع ﷺ صلح الحديبية ، حتى إن الفاروق عمر احتج عليه غاضباً فيسأله : « أولست رسول الله ؟! ، فيجيبه : بلى ، فيسأل عمر : ألسنا على حق وهم على باطل ؟ ، فيجيب فى سماحته : بلى ، فيرتفع الفاروق بغضب الجدل درجات أخرى ويتعجب : فلماذا نعطى الدنية فى ديننا ؟! ، فما يكون من السمح الكريم إلا أن يقول : إنى أنا

رسول الله ، وإن الله لن يضيعنى أبدا .. وغير هذا وذاك تجد الكثير من المحاورات والمناقشات والمشاورات والمراجعات فى كافة مناحى الحياة وأنشطتها .. بل ويصل الأمر حدود أن يعرض الرسول (ﷺ) على غطفان ثلث ثمار المدينة إن هم انفصلوا عن أحزاب الشرك التى أحاطت بالمدينة فى غزوة الخندق ، فيرفض رأيه الأنصار ، ويستكثرون على كرامتهم (القومية) أن يشاركهم أغراب أعداء فى بعض ثمرهم . ومثل هذه الواقعة بما تحمله من خلافات شديدة فى الرأى لها دلالات سياسية وقومية وأخلاقية كبيرة يجب تدبرها .

والخلاصة إذن ، أنه فيما بعد الهجرة وحتى فتح مكة ، كانت الظروف مواتية لتحقيق أمان كبير – بل وكسب كثير أيضاً – لمن ينتسب إلى الإسلام ، مما فتح الباب للمتردد والخائف والضعيف بل والمنافق لينضم إلى المجتمع المسلم الصاعد فى يثرب . فإذا أضفنا إلى ذلك البعد الثقافى الذى أقحم على الصراع بدخول اليهود بوصفهم أصحاب ديانة وأصحاب أفكار سابقة ، ثم البعد العملى المتعلق بإقامة المجتمع المسلم وتنظيمه بكل التعقيدات والتداخلات المحتملة ، لاستيقنًا أن الوحدة المطلقة والتى كانت تميز المجتمع المسلم المكى قد انتقصت بعض الشىء فى المدينة ، وقد كان هذا هو المقابل الموضوعى لاتساع المجتمع المسلم ، وازدياد عدد أفراده ، وارتفاع القهر المتوحش عن أتباعه . وفى ظل هذا المجتمع اليثربى بدأ المسلمون يعيشون حياتهم الاجتماعية والسياسية كما تحياها كل المجتمعات الثورية الناشطة الصاعدة ، فالأهداف العامة موجودة ، والتوجهات العظيمة مشرعة ، والحماس للقيم الجديدة يوجه حركة الأغلبية الساحقة ، والمصابرة فى وجه الخصوم قائمة ، والوحدة الداخلية فى حبات عيون الكثرة الكاثرة من الثوار ، ولكن شوْرَرِيَّة الثورة (أو ديمقراطيتها) إذ تتفاعل مع تعقيدات الممارسات النضالية ، تترك لكل عنصر فى جيش الثورة حق المشاركة بالفعل أو بإبداء الرأى فى الأحداث الجارية والقضايا المستجدة ، وذلك رغم

المساحة الكبيرة التى تظل حكرا للزعامة الثورية تمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثورى والتخطيط لإقامة الكيان الاجتماعى الصحيح الذى يجسد فى الواقع المعاش إلهامات وأحلام وأهداف الثورة .

ومع فتح مكة ، وما أعقبه من سيادة للاسلام على شبه جزيرة العرب كلها ، بدأت مرحلة ثالثة فى السلوك السياسى والاجتماعى والفكرى داخل المجتمع الإسلامى . وتتميز هذه المرحلة بدخول نوعيات جديدة من الناس إلى مجتمع الإسلام . هذه النوعيات من الناس اكتسبت إسلامها فى اللحظات الأخيرة ، حيث لم يكن قد بقى أمامها من خيار غير الدخول فى الإسلام . ونؤكد هنا ابتداء أن دخول هؤلاء فى الإسلام لم يكن ناشئاً عن قهر خارجى مباشر وقع عليهم وفرض عليهم أن يعلنوا أنفسهم مسلمين بغير رغبة منهم أو رغم إرادتهم ، ولكنه كان النتيجة المباشرة لكون انتصار الإسلام لم يعد مجرد احتمال مثلما كان فى بداية الخطوات الأولى للرسول وصحبه فى يثرب ، بل صار هذا الانتصار حقيقة ضخمة وكاسحة فى الواقع العربى كله ، وليس فى مكة أو فى المدينة فقط . وقد تميز دخول هؤلاء فى الإسلام بتلقائية وآلية تفتقد إلى الارادة المحركة للاعتقاد والموجهة للاختيار . ففى مثل هذه الظروف بدأ الالتحاق الجماعى بالمعسكر الإسلامى ، وهذا الالتحاق ما كان مبنياً على اختيار فردى قوى البصر بمسائل الإيمان ، أو طموح المسعى فى سبيل القيم الإنسانية (والإسلامية) العليا ، وهى فى مقدمة الميزات التى اتصف بها إسلام الرعيل الأول من السابقين أصحاب الرسول (ﷺ) وأتباعه ، ولكن كانت تخالطه – بصفة عامة وبغض النظر عن مسلمين أكفاء تبعوا الرسول ﷺ فى هذه المرحلة – شبهات من الانبهار بانتصار الإسلام الساحق ، أو الانقياد للسلطة السياسية الجديدة الكاسحة ، أو القفز إلى سفائن الحكومة الجديدة ، أو التداعى المعتقدى محاكاة للكثرة الكاثرة من الأهل والأصحاب الذين أسلموا أمرهم للنظام الصاعد ، أو شراء السلامة القصوى بإعلان الدخول فى

الدين الجديد .

ومن هذه النوعيات يمكننا أن نميز طوائف ثلاث كان لها تأثير كبير فيما بعد فى تطور ونمو وتحرك المجتمع الإسلامى . وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة ، والتى خرج من جوفها بنو مروان الذين أفسدوا على ذى النورين عثمان بن عفان حكمه ، ثم تاجروا بقميصه ، ثم حاربوا علياً بن أبى طالب كرم الله وجهه ، حتى أقاموا **دولة الطلقاء** من بنى أمية . أما الطائفة الثانية فتضم أعراب شبه الجزيرة من خارج المراكز الحضرية المشهورة فى مكة والمدينة والطائف ، وهؤلاء كان إيمانهم موضع تساؤل ، وموضع شك ، حتى إن القرآن خصهم بصفة الإسلام دون صفة الإيمان : « **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان فى قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم** »[٦] . ولعله من المفيد أن نذكر أن هذه الآية نزلت فى ناس من بنى أسد ، وأنه فى بنى أسد هؤلاء قام « طليحة » يدعى النبوة فى أعقاب وفاة الرسول (ﷺ) ، مثلما قامت « سجاح » بنفس الدعوى فى تميم ، وقام بها « مسيلمة » فى اليمامة ، و « ذو التاج لقيط بن مالك » فى عمان . أما الطائفة الثالثة التى تعنينا هنا فهى هؤلاء العرب أو الأعراب الذين كانوا على صلة قديمة بالحضارات العالمية الرئيسية التى كانت سائدة وقتئذ ، وهى حضارات الروم والفرس ، وكان هؤلاء يقيمون فى شمال الجزيرة المتصل بالشام ، وفى التخوم العليا من منطقة الخليج ، وفى جنوب شبه الجزيرة المتصل بالفرس والقريب من الحبشة . وقد كان هؤلاء متأثرين بالسطوة السياسية والثقافية للروم والفرس ، وقد تمثل هذا التأثر فى مناوأة ومشاغبة الدين الجديد بأساليب متنوعة من بينها التحريض على الاستقلال الذاتى ، والخروج على السلطة المركزية الإسلامية فى المدينة ، أو الدعوة العدوانية للديانات المسيحية أو اليهودية أو الوثنية فى تحد مغامر وصريح للحاكمية الإسلامية فى تلك الأصقاع . وإلى هذه الطائفة

ينتسب كثيرون ممن حملوا راية العصيان ضد حكومة أبى بكر بعد وفاة الرسول (ﷺ) ، بل وإن المراجع التاريخية تعطى احتمالاً بأن أول محاولة لهذا الخروج قد تمت فى اليمن بقيادة « الأسود العنسى ذى الخمار » ، فقد قيل إنه تنبأ وظهر أمره وقتل فى عهد الرسول (ﷺ) ، بينما يقال فى مصادر تاريخية أخرى أنه صبر حتى قبض النبى (ﷺ) ثم قام بالثورة على الإسلام(٧) .

وفيما يتعلق بهذه الطوائف الثلاث ، فإنه يعنينا أن نثبت حقائق أربع . **أما الحقيقة الأولى** فتؤسس على أن أغلب هؤلاء كان دخولهم فى الإسلام إضافة إيجابية واضحة للرصيد الكمى له ، بينما كان فى الجانب الآخر طرحاً سلبيا من الرصد النوعى لأتباعه الأقوياء الاعتقاد الأقوياء الإيمان . **والحقيقة الثانية تتجسد فى مجىء هؤلاء بأفكار وثقافات وانتماءات مسبقة حركت تيارات كثيرة فى الحياة الإسلامية لم تكن موجودة من قبل** . **والحقيقة الثالثة** تؤكد أن الآثار الحقيقية لأفعال وفاعلية هؤلاء جميعاً ، وإن كانت قد بدأت فى الظهور فى نهاية حياة الرسول ﷺ ، إلا أن التراكمات الكمية الضخمة التى أوجدوها فى المجتمع الإسلامى لم تبلغ ذروتها إلا بعد وفاته عليه السلام ، وهو الأمر الطبيعى نظرا لقصر الفترة التى تفصل بين الفتح ودخول الناس فى دين الله أفواجا وبين رحيله ﷺ إلى الرفيق الأعلى . **أما رابعة الحقائق** التى يجب إثباتها فمؤداها أن الرسول ﷺ لم يترك مجتمعاً أصماً ، مصمتا ، مسطح الملامح سياسيا وفكريا وثقافيا ، ويشذ عن القاعدة العامة التى تحكم مجتمعات خلق الله جميعاً ، ولكنه ترك مجتمعاً حيا ، فيه الكثير من التفاوتات والتناقضات والاختلافات ، وإن كان يمتلك فى الوقت ذاته أداتين لعلهما من أقوى الأدوات التى تبنى بها المجتمعات ، **وأولاهما** : نظرية فى العمل متمثلة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، **أما ثانيتهما فهى** : طليعة ثورية مؤمنة متمثلة فى الصفوة من أصحابه الذين قادوا ، عن طريق حزب السابقين فى الإسلام ، المجتمع من بعده إلى المزيد من

الاتساع والاستقرار والتجانس الاجتماعى ، مع ملاحظة أن التجانس الاجتماعى لا يعنى المشابهة الكربونية بين كافة الأفراد أو طمس التمايزات بين القوى والتيارات الاجتماعية ، ولكنه يعنى تكون اتجاهات عامة فى المجتمع تعلو على إمكانيات الاختلاف فى الرأى أو التفاوت فى الرؤى والقبول بهذه الحقيقة الرابعة مهم للغاية ، لأنه من ناحية يصادر على الفكرة غير العلمية التى تصور المجتمع الإسلامى الأول مجتمعاً ساذج التجانس ، أبله الولاء ، كما أنه من ناحية ثانية يرشد الحلم الطفولى بإعادة بعث مجتمع الرسول (ﷺ) ، الذى يصوره البعض وجدانيا مجتمع الرأى الواحد والموقف الوحيد ، فى هيئة يوتوبيا إسلامية معاصرة نهرب إليها من عجزنا المزمن ومن جهلنا السياسى الاجتماعى العميق ، ثم انه من ناحية ثالثة يفتح الباب لتحقيق فهم أدق وأشمل لما جرى فى مجتمعات المسلمين اللاحقة .

٢ - الخلاف حول شخص القائد

بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى جد متغير خطير للغاية على الحياة السياسية فى المجتمع الإسلامى .

لقد انتهى الإجماع المطلق ، داخل ذلك المجتمع ، حول شخص القائد والزعيم .

صعد أبو بكر رضى الله عنه إلى موقع القيادة فى المجتمع الإسلامى ، خليفة لرسول الله (ﷺ) ، ببيعة صحيحة . وهذه البيعة ارتضاها أغلب أهل الحل والعقد فى مجتمع الحكم بالمدينة ، ثم تابعهم عليها كثيرون من المسلمين من خارجها . ولكن لم يجمع المسلمون ، إجماعاً مطلقاً ، على اختيار أبى بكر لقيادة الدولة الإسلامية ، فبعضهم ارتأى لنفسه أو لآخرين حقا فى خلافة الرسول (ﷺ) يعلو على حق أبى بكر فى هذه الخلافة .

والملفت للنظر أن جانب السياسة فى هذه المرحلة كان يطغى على

الجانب الدينى (العقيدى) فى الصراع أو الخلاف الذى جرى ، أو هو كان على الأقل يناظره . وذلك أمر طبيعى لأن جميع المشاركين فى هذا الرهان كانوا بغير استثناء من أتباع الزعيم العظيم الذى رحل ﷺ ، ولم يكن أحدهم بقادر أن يزعم لنفسه مكانة الزعيم ، خاصة جانبها الروحى ، التى كانت . أو حتى مكانة قريبة منها . فمحمد بن عبد الله لم يكن الحاكم أو القائد فقط ، ولكنه كان قبل ذلك كله صاحب الدعوة التى أحدثت المجتمع المسلم ، ثم جمعت فى رحابه كل جزيرة العرب على قيم ومبادىء الإسلام . أما أبو بكر رضى الله عنه ، أو غير أبى بكر ، فليس غير رجل من رجالات المسلمين يقدم نفسه ، أو يقدمه الناس ، للقيام على الشئون العامة للمسلمين ، بما فيها مسئولية إقامة الدين والحفاظ عليه . وهذه المسئولية الأخيرة ، رغم جسامتها وحساسيتها ، **إنما هى مسئولية مدنية للحاكم** ، تنشأ عن ضرورة حماية القيم العامة ، والمبادىء الكلية للمجتمع ، من أن تنتهك ، أو تتهدم ، أو تتراجع . ومسئولية إقامة الدين هذه لا ترفع الحاكم إلى مرتبة الرسول ، وهى بالتالى لا تمنح أقواله أو أعماله أية حصانة ، كما أنها لا تحيط شخصه بأية قداسة تحول بينه وبين مراجعة المخالفين ، أو حتى هجوم الطاعنين . ومن هنا فإن التعامل مع الحاكم - سلباً وإيجابياً - بات يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم ، وهو القانون الذى كان يتوقف عن النفاذ فى أحيان كثيرة حين التعامل مع محمد بن عبد الله ﷺ باعتباره رسولاً . ولأن قانون التكافؤ هذا ما عاد معرضاً للاستثناء فإن المقتضيات العملية الحياتية (أى السياسية) كان ولابد أن تفرض نفسها على الأحداث التى جرت (والتى سوف تظل تجرى) فى المجتمع الإسلامى بعد وفاة الرسول ﷺ .

هذا المتغير الخطير الذى نشأ فى الحياة الإسلامية ، جعل الخلافات فى الإسلام تنتقل إلى مستوى آخر غير الذى كانت تجرى عليه فى مجتمع الرسول ﷺ . فلم يعد الخلاف يدور حول جزئيات أو عوارض يأذن

الزعيم ، صراحة أو ضمناً ، بإبداء الرأى فيها ، بل إن الخلاف تطور وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية ، بما فيها القبول أو الرفض أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد .

وفى هذه الظروف بدأ أبو بكر رضى الله عنه ، خلافته ، ومكمن العظمة فى أبى بكر رضى الله عنه – بعد مرحلة التصديق بالدعوة المحمدية – هو حنكته السياسية . فقد التقط رضوان الله عليه كل الخيوط ، وميز بينها ، ونسج من كل منها أفضل النسيج وأمتنه وأحكمه .

فقد تطلع الأنصار إلى الخلافة ، وتقدم سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد الأوس يطلبها لنفسه ، واختلف الأنصار والمهاجرون فى سقيفة بنى ساعدة حول من يكون له الأمر . ولكن أبا بكر رضى الله عنه قام على الأنصار وقال بعد حمد الله والثناء عليه ، والدعوة إلى الجماعة والنهى عن الفرقة : « إنى ناصح لكم فى أحد هذين الرجلين ، أبى عبيدة بن الجراح أو عمر فبايعوا من شئتم منهما . فقال عمر رضى الله عنه : معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا ، أنت أحقنا بهذا الأمر ، وأقدمنا صحبة لرسول الله ﷺ ، وأفضل منا فى المال ، وأنت أفضل المهاجرين وثانى اثنين ، وخليفته على الصلاة ، والصلاة أفضل أركان دين الإسلام ، فمن ذا ينبغى أن يتقدمك ، ويتولى هذا الأمر عليك ، أبسط يدك أبايعك »(٨) . وبايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما ، وكذلك فعل أبو عبيدة رضى الله عنه ، ثم تبعهما بشير بن سعد رضى الله عنه من سادات الخزرج ، وتبعهم الكثرة الكاثرة من المسلمين . وقد امتنع سعد بن عبادة رضى الله عنه ، وطالب عمر أبا بكر رضى الله عنهما أن يأخذ بيعته عنوة ، وألا يدعه حتى يبايع ، ولكن أبا بكر رضى الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضى الله عنه الذى حذر من إغضاب الأوس ، وترك سعدا رضى الله عنه وشأنه لم يقهره على إعطاء البيعة . ولم يعط سعد بن عبادة البيعة لأبى بكر رضى الله عنه ، ولا لعمر رضى الله عنه

من بعده حتى مات فى الشام فى خلافة عمر رضى الله عنه ، بل إنه رضى الله عنه كان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعتهم ، ولا يفيض بإفاضتهم حتى مات[٩] . ومواقف أبى بكر رضى الله عنه تجاه تجربة البيعة الأولى للاستخلاف ، ثم تجاه سعد بن عبادة رضى الله عنه المنافس له ، المناوىء عليه ، تكشف عن سياسى متمكن ، ومناور ذكى ، عينه على الإسلام ، وقلبه مع استمراره ، وعقله مع ديمومة دولته . فالرجل يقدم الآخرين فيقدمونه مرشحاً للخلافة فائزاً بها . ثم هو لا يغضبه أن يمتنع سعد بن عبادة رضى الله عنه عن البيعة ، بل يتركه وشأنه ، محاذرا أن يغضب قومه وهم أحد الأعمدة التى يقوم عليها الإسلام فى المدينة .

وشخصية عامة أخرى ، كانت تمثل نواة لتجمع حزبى هلامى آخر ، كان لأبى بكر رضى الله عنه منها موقفا مشابهاً . فقد أبى على بن أبى طالب كرم الله وجهه البيعة لأبى بكر رضى الله عنه ، وطلب الأمر لنفسه ، وساندته فاطمة رضى الله عنها زوجته وبنت عمه ، كما سانده كثيرون من بنى عبد المطلب . ومرة ثانية يطالب عمر رضى الله عنه بإكراه علىٌّ كرم الله وجهه على البيعة ، بل ويجمع الحطب (كما ورد فى إحدى الروايات) حول بيت على وبيت زوجته فاطمة بنتُ رسول الله (ﷺ) ، ويهدد بحرق البيت على من فيه من شيعة علىٌّ إن لم يخرجوا لبيعة أبى بكر ، غير أن أبا بكر يكرر نفس الموقف الذى وقفه من سعد بن عبادة ، ويتدخل بين عمر وبين على ويوجه إلى الأخير قوله : فإن لم تبايع فلا أكرهك . وقد امتنع على ومعه البعض من بنى هاشم عن البيعة أربعين ليلة فى بعض الروايات ، وستة شهور فى غيرها ، وحتى وفاة فاطمة رضى الله عنها فى أرجحها[١٠] .

ويهمنا قبل أن ننتقل إلى استعراض بعض ما جرى فيما وراء المدينة من قبائل العرب ، أن نسجل الدور الذى قام به بنو أمية محاولين إذكاء الخلاف بين بنى هاشم وبين أبى بكر رضى الله عنه . أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية وهو يقول : « والله إنى لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم .

يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم ؟ أين المستضعفان ، أين الأذلان على والعباس ؟! » ، وأنشد يتمثل :

ولا يقيم على ضيم يراد به
إلا الأذلان عير الحى والوتـــدُ
هذا على الخسف مجبوس برمته
وذا يشج فلا يبكى له أحـد

على أن الروايات التي ذكرت هذا الحديث لأبى سفيان تكاد تجمع أن علياً رضى الله عنه أبى أن يتابعه ، وأنه قال له : « إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة ، وأنك والله طالما بغيت الإسلام شرا » ، أو قال له : « يا أبا سفيان طالما عاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئا ، إنى وجدت أبا بكر لها أهلا »(١١) . وهذا الدور الكيدى لبنى أمية والطلقاء منهم على وجه التحديد يجب أن نذكره دائماً ، لأنه إن لم يكن قد وجد فرصته فى الخلاف الذى نشب بين أبى بكر وبين بنى هاشم وفى مقدمتهم على بن أبى طالب والعباس بن عبد المطلب رضى الله عنهما فقد هيأت له الظروف فرصة أوسع فى عصر عثمان ذى النورين رضى الله عنه الذى خضع لتطلعات بعض أهله ورفع بنى مروان على رقاب الناس ، وخلق مجالاً رحبا لانتهازية هؤلاء لتفعل كل ما عجزت عنه فى عهد أبى بكر وفى عهد عمر رضى الله عنهما من بعده . وقد جاء مقتل الإمام عثمان رضى الله عنه ، واستخدام بنى أمية قميصه ، مدخلاً لهؤلاء يؤدى إلى الإثارة والاستثارة ، وشق وحدة المسلمين ، والتوسل إلى السلطة بالدهاء وبالكذب ، ومبررا مكذوبا للخروج على الإمام على ، وشق عصا الطاعة له ، ومحاربته ومن معه من جماعة المسلمين حتى استقر الأمر لبنى أمية ، وتحولت الخلافة الشوروية على أيديهم إلى ملك عضوض .

وفيما وراء المدينة كان الأمر أسوأ مما هو عليه فى المدينة فلم يكن

الأمر هناك أمر خلاف بين بعض الشخصيات العامة حول إجراءات وشروط الخليفة الجديد ، ولكنه كان خروجاً صريحاً على سلطة الحكومة المركزية فى المدينة . وقد كانت هذه هى النتيجة المباشرة لغياب الزعامة التى لا خلاف حولها ، زعامة رسول الله ﷺ ، وهى الحالة التى عبر عنها الحطيئة (جرول بن أوس بن مالك) إذ قال شعراً :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا
فيا لعباد الله ما لأبى بكر
أيورثها بكرا إذا مات بعده
وتلك لعمر الله قاصمة الظهر[١٢]

وقد امتنعت أغلب القبائل ، وشارك أهل مكة وكذلك أهل الطائف فى هذا الاتجاه ، عن تسليم الزكاة لعمال الحكومة المركزية فى المدينة . وبلغ التطرف فى أماكن أخرى أن ظهر مدعو نبوة . وقد كان هذا التمرد تلتبس فيه أمور كثيرة وتختلط . ففى بعض المواضع كان الانتقاض عاماً ، وفى بعضها الآخر كان خاصاً . وفى بعض النواحى كان قاصراً على الامتناع عن تسليم الزكاة لحكومة المدينة ، بينما هو فى نواح أخرى إنكار كامل لسلطة هذه الحكومة ، ثم هو فى نواح ثالثة خروج على الإسلام من البعض صريح وواضح . وقد كان هذا اللبس وذلك الخلط وراء الخلاف الكبير الذى طال واحتدم بين كبار الصحابة فى المدينة حول قتال هؤلاء الذين شقوا عصا الطاعة على حكومة أبى بكر رضى الله عنه ، ويواجهنا فى هذا الصدد موقفان متناقضان – ظاهريا – لكل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . فعمر رضى الله عنه الذى لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عبادة رضى الله عنه أو على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، يجمع أغلبية أهل الشورى فى المدينة وراءه ، ويرى عدم قتال مانعى الزكاة ، ويتساءل : كيف نقاتل الناس وقد شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ؟ بينما أبو بكر رضى الله عنه ينتصر لرأى القلة التى رأت الحرب ضرورة وعلاجا

ويقول : « والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه » ، أو يقول رضى الله عنه : « والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » .

والحقيقة أنه لا تناقض فى مواقف أبى بكر ، إذا سلمنا برجاحة حدسه السياسى ، وإذا انطلقنا من قوة إحساسه بالدين . فالذى حدث من تأخر البعض عن البيعة فى يوم السقيفة ، إنما يعبر عن مواقف فردية ، وهذه المواقف الفردية تتعلق بشخص الحاكم المنتظر ، ولا تتعداه إلى غير ذلك . أما موقف مانعى الزكاة (أو المرتدين) فإنه يتعلق بما هو أكبر من شخص الحاكم . إنه يتعلق بالنظام ككل ، كما يتعلق بالمبادىء والأسس العامة والكليات التى يقوم عليها هذا النظام . وقد استطاع أبو بكر رضى الله عنه ، الذى كانت ولايته فلتة موفقة كما عبر عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أن يفصل بين رأس النظام وبين النظام ذاته ، وكان هذا الفصل هو جوهر التوفيق السياسى الذى صاحب كل أفعاله ، وأنقذ الإسلام من المحن والعواصف التى تعرض لها عقب وفاة الرسول ﷺ . وفى إطار هذا الفصل الواعى كان أبو بكر فى غضبه على الخارجين عن النظام أشد منه على الرافضين لشخص الخليفة من أمثال سعد بن عبادة رضى الله عنه وعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه . وفى جانب آخر ، فان الذين امتنعوا عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه هم كما أوردنا من الشخصيات العامة التى لا تقف بمفردها ، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين ، ولذلك فإن الحكمة السياسية تستلزم نوعاً من الحرص السياسى والود العملى فى التعامل معهم ، بما لا ينشط قدراتهم الشخصية أو الوراثية أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم وفى عقر عاصمة الخلافة ، وهذا هو بالضبط ما قصده وما فعله أبو بكر رضى الله عنه .

وليس يعنينا ما انتهى إليه الخلاف (أو الصراع) بين أبى بكر رضى الله عنه وبين الآخرين الذين خالفوه ، سواء كانوا من وجهاء المدينة

أو من قبائل العرب ، فذلك كله معروفة تفاصيله فى كتب التاريخ والسير . ولكن الذى يعنينا هو استنباط المؤشرات التى دار هذا الخلاف (الصراع) على أساس منها . **وأول هذه المؤشرات أن التفاوتات فى** المواقف وفى الآراء فى المجتمع الإسلامى قد اتسعت وتنامت حتى نالت شخص رئيس الدولة ، تأييداً ومعارضة ، مبايعة ورفضاً ، ولكن هذا لم يدفع رئيس الدولة إلى حرمان هؤلاء المناهضين حقوق المعارضة ، ولم يرتب له إعلان الحرب عليهم طالما وقفت معارضتهم عند حدود الامتناع السلبى عن القبول لشخصه أو التعاون معه ، ودونما انتقال بالمعارضة إلى الخروج المسلح أو العنيف على النظام ، وطالما كانت حقوق السيادة للحكومة الإسلامية موضع قبول من هؤلاء المناهضين . **أما المؤشر الثانى** فهو ظهور تيارات المعارضة المنظمة نوعاً ما ، فى إطار المجتمع الإسلامى ، والتى تجمعت ، ولو فى صورة هلامية بعض الشىء ، حول بعض الشخصيات العامة فى المجتمع . وقد كان ظهور هذه التيارات هو

التمهيد العملى للقسمة المتبلورة للمجتمع الإسلامى فى مراحل لاحقة إلى أحزاب وفرق ، مختلفة الآراء ، متباينة المواقف . **وثالث المؤشرات أن** مواقف التيارات المختلفة فيما نشب فى بداية ولاية أبى بكر – رضى الله عنه – كانت تتراوح بين الإخلاص للإسلام وبين محاولة انتهاز فرص سنحت للكيد له أو لتحقيق بعض الكسب الدنيوى من ورائه ، وقد تمثل هذا الجانب فى محاولات الوقيعة بين أبى بكر – رضى الله عنه – وبين بنى هاشم والتى تولى كبرها بنو أمية ، كما تمثل فى مواقف بعض القيادات القبلية التى امتنعت عن أداء الزكاة ، بل وادعت النبوة فى أحيان أخر . **ولكن رغم هذا التفاوت فى المواقف فإن الحكومة المركزية الإسلامية ، وعلى رأسها الصديق الخليفة الأول أبو بكر ، كانت حريصة على ألا تعامل الناس بنياتهم ولكنها كانت تعاملهم على أساس أفعالهم ومواقفهم العملية الظاهرية** . وقد تجسد هذا أشد ما يكون التجسيد فى التعامل مع الخارجين من أهل القبائل . فقد وجه

إليهم أبو بكر – رضى الله عنه – قبل الجيوش ، كتاباً جاء فيه : « وإنى قد أنفذت إليكم فلانا فى جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان ، وأمرته ألا يقاتل أحدا ولا يقتله حتي يدعوه إلى داعية الله ، فمن استجاب وأقر وكف وعمل عملاً صالحاً قُبل منه وأعانه عليه ، ومن أبى ، أن يقاتله على ذلك .. » . وقد أمر أبو بكر رضى الله عنه رسله أن يقرأوا كتابه هذا فى مجامع الناس ، وأن يكون الداعية الأذان .

لذلك كان المسلمون إذا أذَّنوا فأذن الناس كفوا عنهم ، وإن لم يؤذنوا سألوهم ما هم عليه ، فإن أبوا عاجلوهم[١٣] ، **والمؤشر الرابع** يدل على أن أياً من الاتجاهات التى خالفت الحكومة المركزية ، والاتجاه العام فى المدينة المنورة ، لم ينجح فى الصمود طويلا على مواقفه التى بدأ بها . فقد استطاع النظام بحكمته السياسية أحياناً ، وبحزمه العسكرى فى أحيان أخرى ، أن يفرغ هذه الاتجاهات من شحنات التمرد أو الخلافات التى تتفاعل فى داخلها ، بل وقدر فى النهاية أن يحتوى هذه الاتجاهات جميعاً فى إطار الاتجاه العام الذى تقوم عليه الحكومة المركزية . ثم يأتى **المؤشر الخامس** ، وهو غاية فى الأهمية . وصلب هذا المؤشر أن الذين اختلفوا مع أبى بكر – رضى الله عنه – فلم يسارعوا إلى تأييده ومبايعته ، لم يختلفوا معه لاعوجاج رأوه فيه ، ولكنهم رأوا فقط (أو توهموا) أنهم أحق بالأمر أو أقدر عليه منه . كما أن أيا من هؤلاء ، أو من غيرهم ، منذ ولى أبو بكر – رضى الله عنه – الأمر إلى أن مات بعد حوالى العامين ، لم يسجل على نظام الحكم البكرى فساداً فى السياسة ، أو عبثاً فى الأفعال ، أو حتى انحرافاً فى الأقوال . وقد كان ذلك أمرا مهما للغاية ، بل ولربما كانت هذه الاستقامة المتبصرة التى تميز بها نظام الحكم ، والتى تواصلت أيضاً فى عهد عمر بن الخطاب – رضى الله عنه – هى التى مكنته من اجتياز كافة المحن المهلكة التى تكالبت عليه وأخذت بناصيته وأطبقت بخناقه ، ثم مكنته من احتواء الخلافات جميعا ، وجعلته قادرا على إعادة توحيد العرب مرة ثانية تحت راية

الإسلام الخفاقة التى حملتها هذه الوحدة العظيمة إلى أقاصى بلاد فارس والروم لتقوم امبراطورية عظيمة للإسلام ، ولكن بغير أباطرة . امبراطورية يرأسها رجل خشن المظهر ، قوى الخلق ، هو عمر بن الخطاب – رضى الله عنه – الذى سئل يوماً عما يحل له من بيت المال فقال : « أنا أخبركم بما استحل منه ، يحل لى حلتان : حلة فى الشتاء ، وحلة فى القيظ ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر ، وقوتى ، وقوت أهلى كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم . ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم » .

٣ – التوحد والاختلاف صنع الظروف الموضوعية

فى ظل الحكم العمرى ، كانت التعقيدات السياسية فى المجتمع الإسلامى دون ما كانت عليه فى ظل حكومة أبى بكر – رضى الله عنه – وإن كانت مسئوليات الدولة الإسلامية فى عهد عمر – رضى الله عنه – قد صارت أكثر جسامة . فقد تولى أبو بكر – رضى الله عنه – مواجهة فتن الردة ، ونزعات التمرد ، ودعاوى الاستقلال عن حكومة المدينة ، وإعادة توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام ، ممهداً الطريق لبداية المواجهة التاريخية بين عرب الجزيرة المسلمين وبين الامبراطوريات المجاورة ، البيزنطية والفارسية . وكان عمر – رضى الله عنه – القائد التاريخى للمرحلة ، عميقا فى إسلامه ، قويا فى إرادته ، جسورا فى فعله . وكانت الاندفاعة العمرية – الإسلامية فى الفتوحات هى الاستثمار المتبصر للوحدة العربية ، وكانت فى الوقت ذاته الأتون الذى انصهرت فيه هذه الوحدة فأعيدت بلورتها ، وتدعمت صلابتها ، وتأكدت نقاوتها ، ليصير المجتمع الإسلامى بالتالى فى عهد عمر – رضى الله عنه – أكثر استقراراً عما كان عليه فى عهد أبى بكر رضى الله عنه .

وزاد من استقرار نظام الحكم العمرى ، أنه كان نظاماً تطهرياً وثورياً فى الوقت ذاته . كان العدل المطلق أساس النظام ، وكان قيام

الحاكم على شئون المسلمين ، وإحساسه بالمسئولية المباشرة عن بغلة عثرت بالعراق ! هما مناط السلوك الإدارى والسياسى فى ذلك النظام . وكانت اليقظة العمرية فى استخدام أصلح الناس لحكم الناس عاملاً رئيسيا ثالثا فى استقرار المجتمع الإسلامى . فبنى عدى بن كعب عشيرة عمر - رضى الله عنه - وأهله لم يكن حظهم مع عمر أفضل من حظهم مع أبى بكر - رضى الله عنه - ولا كان أفضل من حظوظ سائر بطون قريش ولا سائر المسلمين ، وما كان عمر - رضى الله عنه - ليفعل مع أهله غير الذى فعل وهو الذى كان إذا حدثته نفسه تغريه بما هو فيه من جاه وسلطان روضها بذكر حياة الشظف فى المرعى الخشن ، والتى كان يعيشها فى مطلع حياته مع إبل الخطاب ! . وهذا الضابط الأخير فى نظام الحكم العمرى هو الذى حال دون استئثار قوم - أيا كانوا - بالحكومة العمرية ، يوجهونها وفق هواهم أو بناء على ما يرون فيه مصالحهم ، كما حصن المجتمع الإسلامى ضد لعبة التيارات المتنمرة ، وضد مراكز القوى الطامعة ، والتى وجدت فرصتها عن سعة فى عصر ذى النورين عثمان رضى الله عنه .

أمر رئيسى آخر ، يتعلق بمبايعة عمر - رضى الله عنه - خليفة ، ساعد على استقرار نظام الحكم العمرى . فتلك البيعة لم تصاحبها التعقيدات التى صاحبت بيعة أبى بكر رضى الله عنه . ذلك لأن هذه البيعة الأخيرة ، قد كفت المسلمين مئونة توهمات كثيرة كانت تبدو نشيطة عقب وفاة الرسول ﷺ . فقد صادرت بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، بإنجازها وبتوفيقها ، جميع التطلعات الفئوية الطامعة إلى الخلافة . فلم تعد الخلافة حقا للأنصار - أهل المدينة وأصحابها - دون المهاجرين ، ولم يعد جائزاً أن يكون من هؤلاء أمير ومن أولئك أمير ، بل هو أمير واحد لدولة واحدة . كما أن وراثة النبى - ﷺ - من بعض أهله هى الأخرى قد صودرت كفكرة تؤدى إلى سدة الخلافة . ومحصلة هذا كله ، أن الشخصيات العامة ، مع ما قد تجمعه حولها من

المؤيدين ، والتى تأبت على بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، أو تأخرت عنها ، لم تكرر تأبيها أو تأخرها هذا فى بيعة عمر رضى الله عنه .

لقد مضت أمور الدولة وأمور الخلافة فى عهد عمر - رضى الله عنه - على أحسن ما يكون المضى .. وقد كان لقوة عمر - رضى الله عنه - وجرأته وهيبته الأثر الكبير فى تجسيد وحدة المجتمع الإسلامى فى هذه المرحلة . فقوة عمر - رضى الله عنه - هى التى وضعت **المجتمع الإسلامى العربى المحدود** ، فى مواجهة جادة مع الروم والفرس ليصنع **المجتمع الإسلامى العالمى الأبعاد والمواطن** . وجرأته هى التى وضعته فى مقدمة المجتهدين ، والآخذين باجتهادات الآخرين ، والساعين إلى كل صاحب خبرة ، فى تنظيم أمور الدولة ، وترتيب حقوق المسلمين ، وإقامة أحكام الشرع . أما هيبته فهى التى جعلت العامة والخاصة - إن جاز أن نقول إن تصنيفاً كهذا يقوم فى مجتمع العدل والقسمة بالسوية - يلتزمون الجادة والجد فى الفعل وفى القول مثلما التزمها أمير المؤمنين القدوة والقائد .

وهذه الصفات التى أثبتها التاريخ لعمر - رضى الله عنه - ما كانت تؤدى إلى حرمان المواطن المسلم من حق إبداء الرأى فى مواجهة الآراء أو المواقف العمرية ، ولكنها كانت فقط تضع ضوابط على السلوك والفعاليات تجعلها أكثر رشداً وأكثر جدية وأكثر نفعاً للإسلام وللمسلمين . بل لعل الأحداث التى تروى عن مراجعة المسلمين لعمر - رضى الله عنه - من أشهر روايات المراجعة التى سجلها تاريخ السير الإسلامية . فعمر - رضى الله عنه - هو الخليفة الذى طلب من الناس إن رأوا فيه اعوجاجاً أن يقوموه ، فوقف واحد منهم يعلن أنهم لو رأوا فيه هذا الاعوجاج لقوموه بسيوفهم ، فحَمِدَ عمر الله أن جعل فى أمة الإسلام من لو رأى فى عمر اعوجاجاً قومه بسيفه . وعمر أيضاً هو الخليفة الذى طالبه أعرابى فى المسجد ، وهو فوق المنبر ، أن يعدل ، وخاطبه فى خشونة لأنه أخذ نصيبين لنفسه وأعطى كل واحد من عامة

المسلمين نصيباً واحدا من قماش الفيء ، فاستنجد عمر أمير المؤمنين وعظيمهم بابنه عبد الله ليشهد أنه أعطى أباه نصيبه من قماش الفيء حتى يكفيه النصيبان ثوباً واحداً وهو الطويل الجسيم ! . بل إن عمر — رضى الله عنه — بدأ خلافته بمهاجمة من أحد عامة المسلمين ، لو كان وقع فى غير الظروف التى وقع فيها لما سكت عمر — رضى الله عنه — عنه . فقد خرج رضى الله عنه من عند أبى بكر — رضى الله عنه — وهو فى مرضه وفى يده كتاب استخلافه لا يدرى ما فيه ، ولكن الخليفة الأول طلب منه أن يعلم الناس بما فيه ، فقال له رجل : ماذا فى الكتاب يا أبا حفص ؟! ، قال : لا أدرى ، ولكنى أول من سمع وأطاع ، فقال الرجل : ولكنى والله أدرى ما فيه ، أمرته عام أوَّل (يعنى مبايعة عمر أبا بكر فى السقيفة قبل عامين) ، وَأُمَّرَكَ العام ![١٤] . إن هذه الوقائع وغيرها كثير تثبت أن تفاوت الآراء ، وتعارضها ، وتبادلها ، حتى ولو كان ذلك فى إطار المبادىء والقيم الكلية للمجتمع الإسلامى ، كانت جميعها حقائق مجسدة فى كل حقب ومراحل التاريخ الإسلامى .

تبقى ملاحظة أخيرة أساسية يجب إثباتها . فقد بدت الوحدة السياسية والفكرية فى المجتمع الإسلامى فى عهد عمر رضى الله عنه أفضل كثيرا عما كانت عليه فى عهد أبى بكر رضى الله عنه ، بل وحتى فى نهاية عهد الرسول ﷺ ، كما أنها كانت بغير شك أفضل منها فى عهد عثمان رضى الله عنه ، وبالتالى كانت الخلافات فى عصره دون مثيلاتها فى هاتيك العصور جميعاً . ولست أحسب أن كل هذا يرجع فقط إلى كفاءات عمر رضى الله عنه الشخصية ، رغم عظمتها ، ومناسبتها للمرحلة التاريخية التى حكم فيها عمر رضى الله عنه ، ولكنه يرجع أيضاً إلى الظروف الموضوعية التى أحاطت بمرحلة الحكم العمرية . فعمر رضى الله عنه حكم فى أفضل المراحل من تاريخ الراشدين . فقد تولى أمور الخلافة بعد أبى بكر — رضى الله عنه — الذى تحمل عبء إعادة توحيد عرب الجزيرة بعد ذلك الخطر الرهيب الذى أوشك — لولا

العبقرية السياسية للصديق – أن يذهب بمجتمع الرسول – ﷺ – بدداً وضياعاً بين المرتدين والمراجعين من العرب والأعراب . ثم إنه – رضى الله عنه – أى عمر – انتقل إلى جوار ربه قبل أن يبدأ **التفاعل السلبى** بين العرب المنتصرين وبين الموالى المهزومين من نصارى ومجوس (أو روم وفرس) ، وبعضهم ، إن لم يكن الكثير منهم ، قد أغضبه وجرح كرامته القومية ما حاق بأهله وبحضارته القديمة العظيمة . وهذا العامل الرئيسى الجديد بدأ عطاؤه السلبى فى نهايات حكم عمر – رضى الله عنه – وتراكم فى عهد عثمان رضى الله عنه، حتى إن الموالى وأهل الأمصار كان لهم الدور الرئيسى فى قتل عثمان رضى الله عنه وإحداث ذلك الهول العظيم الذى حاق بالمجتمع الإسلامى فى نهاية حكمه . بل إن مقتل عمر رضى الله عنه ، على يد أبى لؤلؤة فيروز المجوسى غلام المغيرة ابن شعبة ، مع شبهة اشتراك الهرمزان وجفينة من الموالى وكعب الأحبار من اليهود ، كان الإنذار الأول بذلك الدور الخطير السياسى الذى سوف يلعبه غير العرب فى تشكيل التاريخ الإسلامى فى مراحله المقبلة[١٥] . أى أن عمر رضى الله عنه ، حكم فى مرحلة ما بين توحد الجزيرة العربية نهائيا حول راية الإسلام وبين عودة تهديد وحدة ذلك المجتمع الإسلامى بدخول الأمصار الواسعة الأراضى الكثيرة الناس فى إطار الدولة الإسلامية ، وهى أكثر المراحل استقراراً فى التاريخ الإسلامى على إطلاقه . وقد أكد هذا الاستقرار ، بالطبع ، سياسة عمر رضى الله عنه العادلة ، كما أكدته عمليات المواجهة العربية للموالى ، أثناء معارك الفتح ومواقعه ، لكل ما تخلقه وتؤكده من عناصر التوحيد السياسى .

والملاحظ عموماً ، أنه توجد مشابهات – مع الفارق – بين فترة الاستقرار المحمدية وبين فترة الاستقرار العمرية اللتين مر فيهما المجتمع الإسلامى مطمئناً . ففى بداية كل منهما كانت المواجهة مع الخصوم أحد العناصر أو الدوافع الرئيسية لوحدة الجماعة المسلمة أو التجمع المسلم . ففى الفترة المكية من بعثة محمد ﷺ كانت وحدة الجماعة

المسلمة وتميزها عن المجتمع القريشي الكافر هى الزاد للصمود ، وهى الوسيلة والمخرج للإسلام من النطاق الذى هو محصور فيه إلى النطاق الأوسع الذى شمل جزيرة العرب كلها فيما بعد . وفى فترة الحكم العمرى كانت وحدة المجتمع العربى المسلم هى الزاد والوسيلة والمخرج للإسلام من نطاق شبه الجزيرة إلى النطاق الأوسع الذى ضم أراضى فارس والروم وملحقاتها ، حتى يصبح محمد ﷺ مرسلاً بحق رحمة للعالمين . وكما فرض عنف الصراع وحدته على جماعة المسلمين الأول التوحد فى مواجهة المجتمع المكى المناوىء المقاوم المحارب ، كذلك فرض عنف الصراع وفرضت حدته وحدة القوة والفعل على المجتمع الإسلامى الناهض فى عهد عمر حتى يمكن مواجهة الخصوم الأقوياء من الفرس والروم ، وكانت المواجهات الخارجية بكل عناصر التحدى التى تلازمها عاملاً مؤكداً لتدعيم الوحدة الداخلية فى المجتمع العربى المسلم . أما فى نهاية كل من المرحلتين المحمدية والعمرية فى التاريخ الإسلامى فإن الاتساع المفاجىء والنشيط للرقعة الإسلامية كان يقذف إلى المجتمع الإسلامى بالكثيرين ممن لم يتشربوا الدين الجديد ، اعتقاداً وفكراً وخلقاً وسلوكاً والتزاماً ، وكان لهؤلاء دور كبير فيما حدث من خلل سياسى فى أعقاب كل من هاتين المرحلتين المتميزتين بالاستقرار السياسى الشديد داخل المجتمع الإسلامى . وهؤلاء الملحقون بالطفرة على المجتمع الإسلامى كانوا طلقاء مكة ثم أعراب شبه الجزيرة العربية فى حياة الرسول ﷺ ، بينما كانوا من الموالى من فرس وروم (أو من أتباعهما مثل المصريين) أثناء فترة الحكم العمرى . وقد كان من التوفيق الشديد أن جاء أبو بكر رضى الله عنه بعد الرسول ﷺ فاستطاع بحكمته السلوكية وحنكته السياسية أن يحتوى الأزمة وأن يخرج بالإسلام منها سليماً معافاً . أما بعد عمر رضى الله عنه ، ورغم أن الملحقين الكثر بالإسلام كانوا أكثر خطراً ، وأشد أثراً ، لأنهم أصحاب حضارات وثقافات قوية وعميقة الجذور كانت ولابد ستحاج الإسلام وتصارعه

بل وتتآمر عليه ، فقد جاء عثمان ذو النورين رضى الله عنه ، ولم يكن مؤهلاً - رغم ميزاته الشخصية وصلاحياته النفسية وقدراته الإيمانية - لمواجهة هذا التغيير السياسى الخطير الشأن بما هو أهل له .

٤ - الخروج على القائد

كما أوضحت من قبل ، فإنه فى عهد الرسول ﷺ كان الإجماع الإيمانى حول شخص القائد والرسول يجعل الخلاف فى الرأى ، أو فى العمل داخل المجتمع الإسلامى ، فى حدوده الدنيا .

ومع أبى بكر ، وعمر ، رضى الله عنهما إذا ما استثنينا فترة الردة القصيرة (بالمدلول السياسى قبل المدلول الدينى) ، فإن الإجماع السياسى حول القائد الصحابى ، الحازم العادل القوى ، قد حصر الخلافات داخل المجتمع الإسلامى فى حدوده المعقولة ، حيث كان هذا الخلاف ينحصر فى النظر إلى الأمور التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية - ومن بينها القبول بشخص الخليفة أو رفضه - دون أن يرتفع لتناول الكليات القيمية التى يسير على أساس منها مجتمع المسلمين ، ودون الخروج العملى على مكانة الخليفة وسلطته المدنية .

ولكنه مع مجىء عثمان رضى الله عنه ، انتقل الخلاف واتسع إلى حدوده الطبيعية ، إن لم يكن تجاوزها . فشخص الخليفة ، وسياسته ، وأفكاره ، وفهمه للكليات القيمية الإسلامية ، وأعماله كلها ، أصبحت مواضع مراجعة عنيفة من الشعب المسلم . بل إن الخروج بالقوة على الخليفة أصبحت مبررة ، إن لم تكن قد أصبحت مطلوبة فى رأى وفهم الكثيرين . إن المستوى الذى بلغه الخلاف ، بل الصراع ، فى عهد عثمان رضى الله عنه تعبر عنه بالدقة تلك الرسالة الموجهة من الأشتر (مالك بن الحارث) أحد وجوه المعارضة فى مصر الكوفة إلى الخليفة فى المدينة . والأشتر كان قد تعرض هو ومجموعة من الكوفيين معه إلى النفى الإدارى من سعيد بن العاص (أموى) عامل الكوفة بموافقة عثمان

الخليفة رضى الله عنهما . وقد تمكن الأشتر ومن معه فى وقت لاحق أن يحولوا بين سعيد وبين دخول الكوفة ، وأن يفرضوا على عثمان عزله ، وإعادة تولية أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه بدلاً منه ، وكان عثمان رضى الله عنه قد ولى الوليد بن عقبة بن أبى معيط (أموى آخر) ثم سعيداً مكان الأشعرى فى الكوفة . يقول الأشتر فى ذلك الكتاب إلى أمير المؤمنين :

« من مالك بن الحارث إلى الخليفة المبتلى الخاطىء الحائد عن سنة نبيه النابذ لحكم القرآن وراء ظهره . أما بعد ، فقد قرأنا كتابك ، فَانهَ نفسك وعمالك عن الظلم والعدوان وتسيير الصالحين ، نسمح لك بطاعتنا . وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا ، وذلك ظنك الذى أرداك فأراك الجور عدلاً والباطل حقا . وأما محبتنا فإن تنزغ وتتوب وتستغفر الله من تجنيك على خيارنا ، وتسييرك صلحاءنا ، وإخراجك إيانا من ديارنا ، وتوليك الأحداث علينا ، وأن تولى مصرنا عبد الله بن قيس وأبا موسى الأشعرى وحذيفة ، فقد رضيناهم ، واحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك إليه الهوى من أهل بيتك إن شاء الله . والسلام »(١٦) .

فمالك بن الحارث فى خطابه هذا لا يدين سياسات الخليفة ومواقفه العملية وحمله بنى مروان على رقاب الناس فقط ، ولكنه يدين فهمه للقرآن ، وحياده عن السنة ، مما يعنى أن الكليات والمؤشرات العامة فى المجتمع الإسلامى قد وضعت للمرة الأولى موضع الخلاف والمراجعة بها والمجالدة .

لقد شمل هذا الخلاف فيما شمل من الكليات طبيعة الخلافة . فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه ما جعله يقول : « ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل » ، أو يقول : « لأن أقدم فتضرب عنقى أحب إلىَّ من أن أنزع سربالاً سربلنيه الله عز وجل » . ورأى عثمان رضى الله عنه هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس ، وهو رأى وافقه فيه البعض ،

ولكن خالفه فيه كثيرون ، بل وخرجوا عليه بسببه . ولعل هذا الفهم العثمانى لطبيعة السلطة هو الذى دفع عثمان رضى الله عنه ، وقد وصف قبل استخلافه بأنه أرفق الناس بالناس ، إلى التخشن فى معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبد الله بن مسعود ، وعمار بن ياسر ، وأبى ذر الغفارى ، رضى الله عنهم ، فضرب بعضهم ، ونفى بعضهم الآخر نفيا إداريا ، بينما حرم بعضهم الثالث حقوقهم فى أعطيات بيت المال .

ونشب خلاف آخر أشد حول طبيعة مالية الدولة الإسلامية . فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه والولاة من أقاربه وفى مقدمتهم معاوية رضى الله عنه : « مال الله » الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شاؤوا ، بينما رآه الآخرون ، وعلى رأسهم الصحابى الجليل أبو ذر الغفارى رضى الله عنه : « مال المسلمين » وللمسلمين الحق فى مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه . فعندما يعطى عثمان مروان بن الحكم مالاً كثيرا ، والحارث بن الحكم رضى الله عنه ثلثمائة ألف درهم ، وزيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه مائة ألف درهم ، وعندما يغضب أبو ذر الغفارى رضى الله عنه لذلك ، وكان يكره أن يعطى الإمام مال الإسلام للأغنياء بغير حقه فيزيدهم غنى ويزيد الفقراء فقرا ، ويتلو قول الله عز وجل : « **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** » ، عندما يحدث هذا الفعل من عثمان رضى الله عنه ويخرج هذا القول من أبى ذر رضى الله عنه ، يرسل عثمان إلى أبى ذر رضى الله عنهما أحد مواليه ينهاه عما يقول ، فيرد أبو ذر رضى الله عنه : « أينهانى عثمان عن قراءة كتاب الله وعيب من ترك أمر الله ! ، لأن أرضى الله بسخط عثمان أحب إلىَّ من أن أرضى عثمان بسخط الله » . وقد بلغ الأمر بعثمان رضى الله عنه أن حلى بعض أهله من النساء بجوهر كان فى بيت المال ، فلما روجع فى هذا الشأن قال : « لنأخذنَّ حاجتنا من هذا الفىء وإن رغمت أنوف أقوام » . بل لقد حدث أن أمر لبعض أهله (وأغلبهم من بنى مراون) بعطايا كبيرة استكثرها خازن بيت المال

عبد الله بن الأرقم رضى الله عنه وأبى أن يدفعها لهم ، فلامه عثمان رضى الله عنه قائلا : « ما أنت ؟! .. إنما أنت خازن لنا » ، فرد عليه القول : « ما كنت أرى أنى خازن لك ، وإنما خازنك أحد مواليك ، لقد كنت أرانى خازناً للمسلمين » ، ثم أقبل عبد الله بن الأرقم رضى الله عنه بمفاتيح بيت المال فعلقها على منبر النبى ﷺ وجلس فى داره .

وقد ترتب على ذلك الفهم العثمانى لطبيعة السلطة وطبيعة مالية الدولة الإسلامية أمور كثيرة ، كانت جميعها تؤدى إلى التوترات الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى . فإطلاق عثمان رضى الله عنه يده فى الأموال العامة كان بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله فى الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة ، وكان ظلم هؤلاء ينسب إلى عثمان رضى الله عنه ويبلغه ذلك فلا يغير منه شيئا . وقد كان نصيب بنى أمية من ذلك كبير . فعطاؤه لهم : « لم يقتصر على السائل من المال ، وإنما تجاوزه إلى الجامد أيضاً ، وقد نقم الناس من عثمان أنه كان يقطع القطائع الكثيرة فى الأمصار لبنى أمية »[١٧] . وقد كان لعثمان منطقه الخاص فى تبرير ما ذهب إليه من توسعة الأعطيات والصلات من بيت مال المسلمين على بعض أهله ، ففيما يروى عنه أنه كان يقول : « إن أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقرابتهما تقربا إلى الله ، وأنا أصل رحمى تقربا إلى الله » . وسواء كان هذا التكييف الشخصى لأفعال عثمان رضى الله عنه منطلقا له اختاره لنفسه ، أسبق من نقد الناقدين ، أو كان تبريراً لاحقا لذلك النقد ، وسواء كان ذلك المنحى مقبولاً من وجهة الأخلاق الفردية أو غير مقبول ، فإنه من وجهة النظر السياسية ، ووفق مقتضيات الانضباط الاجتماعى ، كان خطيراً بل وغاية فى الخطورة ، لقد كان عثمان رضى الله عنه يوسع فى أعطياته على الأغنياء من أهله ومن غير أهله ، وهو بالتالى كان يراكم ثروات المجتمع الإسلامى إلى جانب من أناسه عن غير وجه حق ، حتى زاد الغنى غنى وازداد الفقير فقرا . وقد كان هذا مثار سخط كثيرين ، سواء من الشخصيات العامة مثل أبى ذر

الغفارى وعبد الله بن مسعود وعلى بن أبى طالب رضى الله عنهم ، أو من عامة الناس الذين أذاهم المسلك العثمانى إيذاء اجتماعيا بليغا ، وقد أدت السياسة المالية لعثمان رضى الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتفعين بالإسلام . وكان أغلب هؤلاء من طلقاء الفتح من بنى أبى معيط الذين رفعهم عثمان رضى الله عنه على رقاب الناس . **وقد كان ميل عثمان رضى الله عنه هذا إلى محاباة أهله ، هو الذى فتح الطريق لكى يسيطر أحد التيارات الخطيرة والنفعية على إمكانات ومقدرات الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامى** . وهذه الطبقة أو هذه المجموعة من الناس هى التى خرجت بعد مقتل عثمان رضى الله عنه تنازع علياً كرم الله وجهه الخلافة ، وتحول بينه وبين الثورة التصحيحية التى كان يحلم بإنفاذها فى المجتمع الإسلامى الذى اضطربت مؤشراته القيمية ومبادئه الكلية اضطراباً شديداً فى عهد عثمان رضى الله عنه .

وترتب على الفهم العثمانى لطبيعة السلطة أيضاً ، أن أغلب الأمصار قد تولى أمورها عمال من أقارب الخليفة ، لا سبق لهم فى الإسلام ، ولا خبرة لهم فى شئون المسلمين ، بل وكانوا فى أغلب الأحيان غلماناً تثور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة ، ولم يكن لهم من الصلاحيات شىء ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة . ولو تتبعنا من استعملهم عثمان رضى الله عنه على الأمصار الرئيسية لوجدنا عثمان رضى الله عنه قد استبدل ابن خاله الفتى عبد الله بن عامر بأبى موسى الأشعرى رضى الله عنه على البصرة ، واستبدل الوليد بن عقبة بن أبى معيط ثم الفتى سعيد بن العاص بسعد بن أبى وقاص رضى الله عنه على الكوفة ، واستبدل أخاه فى الرضاع عبد الله بن أبى سرح ، وكان الرسول ﷺ أهدر دمه لشدة عنته مع المسلمين ، بعمرو بن العاص رضى الله عنه على مصر ، بينما أبقى معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه على الشام . وقد كان مجرد اختيار هؤلاء النفر ، حتى لو كانوا أصحاب تدين واضح وكفاءة بينة ، كافياً لإثارة الكثيرين ضد سياسات عثمان

رضى الله عنه ، ولكن هؤلاء قد أضافوا إلى قرابتهم لعثمان أعمالاً سيئة ، سواء على المستوى الفردى أو المستوى الجماعى . وقد كان فى تخبطهم العملى ، وفى العنت الذى أوقعوه بأهل الأمصار ، ما نشط دوافع التمرد لدى أهل الأمصار لتزعم الثورة على عثمان رضى الله عنه . وقد جاء أكثر المتمردين على عثمان رضى الله عنه من مصر والكوفة والبصرة ، بل إن هؤلاء المتمردين عندما حَصَرُوا عثمان رضى الله عنه فى بيته ، ومنعوه من الصلاة فى مسجد النبى ﷺ ، قد أقاموا رجلاً منهم يصلى بالناس وهو الغافقى زعيم الثائرين الذين قدموا من مصر . وليس بمستبعد بالطبع أن الثوار الواردين من الأمصار هؤلاء كانوا يضمون إلى جانب الغاضبين من الظلم الباحثين عن العدل عدداً من المشاغبين الذين وجدوا فيما يجرى فرصة للكيد للإسلام ، وتنفيساً عن مشارع النقمة التى يحملونها لتلك الحضارة الإسلامية الوافدة التى وضعت النهايات القاصمة لتلك الحضارات (الفارسية أو الرومانية) التى كانوا ينتسبون إليها ويباهون بها .

وإذا كانت سياسات عثمان رضى الله عنه قد وضعت مصير الخلافة بين فريقين متطرفين ، أولهما فريق الطلقاء النفعيين الذين كانوا يخربون الخلافة الإسلامية من الداخل لتحقيق مصالحهم العاجلة ، وثانيهما فريق الثوار الذين وفدوا من الأقاليم يناهضون الخلافة بالعنف الثورى ، فإن فريقاً ثالثا آخر كان يقف قريباً من الأحداث ، ويعتمد فى تعامله معها مبدأ المعارضة السلمية . وقد ضم هذا الفريق الثالث الشخصيات العامة التى أوشكت جميعها أن تقف ضد عثمان رضى الله عنه . وقد فرضت الظروف الموضوعية أدواراً رئيسية لهذه الشخصيات العامة كانت قد كفت عن القيام بها منذ استقر الأمر لأبى بكر رضى الله عنه خليفة لرسول الله ﷺ . وقد ضم هذا الفريق فيمن ضم عبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وعلياً بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعماراً بن ياسر ، وأبا ذر الغفارى رضى الله

عنهم . وقد تفاوتت مواقف هؤلاء من عثمان رضى الله عنه ، فيما بين المعارضة الرفيقة التى اعتمدها عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، وكان عثمان رضى الله عنه يؤثره فى بداية ولايته ، وبين المعارضة الجريئة التى أخذ بها أبو ذر الغفارى رضى الله عنه الذى سبق للرسول ﷺ أن وصفه فقال : « ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء رجلاً أصدق لهجة من أبى ذر » . وقد تميزت مواقف هؤلاء جميعا بعدم الرضى عن سياسات عثمان رضى الله عنه ، ولكن دون الخروج الصريح عليه ، أو الدعوة إلى العنف ضده ، أو تأليب الثوار ومساعدتهم على النيل منه . والواضح الجلى أن هذا الفريق الثالث ، وإن كان قد لعب دوراً سياسياً هاماً فى هذه المرحلة العصيبة ، إلا أن فرصته فى المناورة ، وبالتالى الإصلاح أو الإنقاذ كانت محدودة . فقد كان تمادى عثمان رضى الله عنه فى ممارساته المرفوضة من أغلبية المسلمين ، سواء فى أمور الدين أو أمور الدنيا ، ومعاداته لكل من ينصح له بل واعتدائه عليه ، من الأمور التى كانت تدفع بهؤلاء إلى الاستمرار فى المعارضة السلمية له بل والتشدد فيها ، كما كانت تقلل من إمكانية قيام هؤلاء بدور فعال يمكن عن طريقه احتواء غضب الغاضبين وضبط ثورة الثائرين . وقد جاءت الخاتمة حين تسور الثوار بيت الخليفة ذى النورين عثمان بن عفان رضى الله عنه وقتلوه .

والدرس العملى الذى يجب أن نخرج به من كل ما تقدم هو أن خلافات الرأى وتفاوتات العمل فى مجتمعات الإسلام الأولى ، إنما كانت دالة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى كل مرحلة من مراحل تطور ذلك المجتمع ، وأنها كانت تعبيرا موضوعياً عن مواقف القوى المختلفة الفاعلة فى تلكم الأوقات ، ولم تكن مجرد افتعالات تآمرية ، أو انحرافات أخلاقية ، أو تحريضات عميلة ، كما يحاول البعض تصويرها . والقبول بهذه النتيجة التاريخية هو فى رأينا أحد الشروط الموضوعية التى يجب التسليم بها أولاً حتى يمكننا أن نتعامل مع قضايانا

الخلافية المعاصرة ، فى إطار المفاهيم الإسلامية الكلية الصحيحة ، دون تهاون فى معطيات الدين ، ودون امتهان لمقتضيات الدنيا .

٥ – إرهاب الفرقة الناجية !

بمقتل ذى النورين عثمان رضى الله عنه ، وانتقال الخلافة إلى الإمام على كرم الله وجهه ، مع وجود امتناع متربص أو مخلص من كثيرين عن استخلافه ، دخلت المعارضة ودخل الخلاف فى الرأى فى المجتمع الإسلامى مرحلة جديدة . فى هذه المرحلة اكتسبت المعارضة الفكرية – بغض النظر عن صدق أو عدم صدق مقاصدها – وجودها المادى ، وتجسدت فى أشكال تنظيمية ، بل وتكون لكل منها جهازها العسكرى أو القمعى حسب الأحوال . فالذين خرجوا يطالبون بالثأر لعثمان رضى الله عنه ، ويرفعون قميصه ، وآل أمر الخلافة إليهم فى الشخوص الأموية بعد صراع مرير مع أنصار الإمام على كرم الله وجهه ، كونوا وتبنوا التيار السنّى المحافظ . أما الذين ناصروا علياً كرم الله وجهه فقد كونوا التيار الشيعى الثورى . بينما كون التيار الخارجى الذين رفضوا الفعل الأموى كلية ، ورفضوا فى ذات الوقت أساليب على كرم الله وجهه التى بدت لهم أضعف مما يجب ، وخرجوا على هؤلاء وأولئك . والصنف الرابع الذى اعتزل ذلك الصراع ، فى صوره المادية ، واهتم بدلا عنه بالقضايا الفكرية الجوهرية فى الإسلام ، قد كون التيار المعتزلى . أما ذلك الصنف الخامس الذى أرجأ الحكم على المتخاصمين جميعاً ، وترك أمر الحكم بشأنهم لله تبارك وتعالى ، فقد كون تيار المرجئة . والملفت للنظر أن هذه المواقف الخمسة المتميزة من قضية استمرار الخلافة بعد عثمان رضى الله عنه ، وهى قضية سياسية تماماً ، قد تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة . وقد ورثنا نحن المسلمون المعاصرون من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط ، وأدمنا التعامل معها ، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن

الجوهر السياسى لها بالمظهر الدينى الذى بقى عنها .

وليس يعنينى هنا أن أتعرض للمنشأ التاريخى لهذه التيارات ، ولا أن أدرس كيف نمت وكيف تطورت وكيف أدارت الصراع فيما بينها ، فلذلك مكانه فى كتب التاريخ والسير . ولكن الذى يعنينى أن أبين الظروف التى أحاطت بالعمل السياسى فى المجتمع الإسلامى ، وأن أحدد الملامح الحاكمة لعمليه ـ التأييد والمعارضة ، وأن أعين المستوى الذى دار عليه الخلاف الفكرى فى هذه المرحلة . **ذلك لأن الطابع الإرهابى فى الحكم على الآخرين ، والذى تولد عن الصراعات الرهيبة التى دارت وقتئذ ، لا يزال يحكم ممارساتنا المعاصرة ، فى مجتمعاتنا الإسلامية المحدثة .**

ففيما يتعلق بالقوى النشيطة المتحركة فى إطار ذلك الصراع الذى دار بين على بن أبى طالب كرم الله وجهه وصحبه فى جانب ، ومعاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه ونصرائه فى الجانب الآخر ، فإننا نصطدم بحقيقة جوهرية تثبت تصاعد وتأكد الأدوار التى لعبها فريقا الطلقاء وأهل الأمصار فى الحياة السياسية فى هذه المرحلة . فمعاوية رضى الله عنه وأهل بيته من الطلقاء كانوا على قمة الجهاز المدنى العسكرى المعارض للخليفة صاحب البيعة الصحيحة ، وكانوا بمثابة **الرأس والعقل الكيدى المحرك لأغلب الفتن التى شهدتها تلك الفترة** . وجند معاوية رضى الله عنه كانوا فى غالبيتهم من أهل مصر والشام ، وحتى الجند الفاعلين فى قوات الإمام على كرم الله وجهه كانوا من مصر ، العراق بناحيتيه الرئيسيتين البصرة والكوفة . وهكذا وبينما كان مصران (خارج شبه الجزيرة) لم يكتمل تعريبهما ولا أسلمتهما بعد ، هما المصدر الرئيسى للوقود اليومى البشرى لتلك الحروب الطاحنة التى قامت وقتئذ ، فإن العرب الأصلاء من شبه الجزيرة كان لهم الدور الثانوى ، أو الأقل أهمية ، فى تلك الظروف . ومما لا شك فيه أن أهل الأمصار هؤلاء كانوا الأحدث عهداً بالإسلام ، كما أنهم تلقوه على بعد نسبى من

مصدره النبوى المصفى ، كما أن ظروف التوسع العاجل فى الرقعة الإسلامية ، وفى ظروف حروب الفتح ، بل تداعياتها العسكرية والسياسية والإدارية ، جعل من اندفاع كثيرين منهم إلى الدخول فى الإسلام ، دين الفاتحين الحكام ، موردا لقوى ، رابطتها النفعية بالدين أمتن من رابطتها الإيمانية به ، مما يرتب إمكانية وسهولة استخدام هذه القوى فيما بعد فى أعمال السياسة ، شغبا على الحكومة المركزية ومناوأة لها . وقد يكون فى نقمة البعض من هؤلاء وحسرتهم على تهدم وسقوط الحضارات التى كانوا ينتسبون إليها ، أمام الزحف العربى الإسلامى الجسور ، دافعاً لهم إلى خوض غمار الخلافات السياسية والصراعات الدنيوية ، وربما كان فيه أيضاً المدخل السهل لاستقطابهم إلى أى من الجوانب المتلاحمة . ومن ناحية أخرى فقد يكون فى التنافس بين أصحاب هذه الحضارات القديمة ، أحد العوامل وراء الاختيارات الصراعية الجديدة التى أخذ بها هؤلاء الأقوام .

فأهل الشام ، وهم بصورة أو بأخرى قريبون من حضارة بيزنطة ، يختارون الوقوف مع معاوية رضى الله عنه ، بينما أهل العراق الذين كانوا أقرب حضارة إلى الفرس يختارون الوقوف إلى جانب على كرم الله وجهه ، **ولو قبلنا بهذا التصور المنطقى لبعض دوافع التحركات السياسية فى هذه المرحلة ، فإننا نصل إلى نتيجة غاية فى الأهمية ، ومؤداها أن الثقافات والحضارات والأفكار غير العربية كان لها فى الانتقال بخلافات الرأى وتباينات المواقف فى المجتمع الإسلامى دور خطير ومؤثر** . وقد بدأ هذا الدور يظهر جلياً منذ لاحق المسلك الفردى المتخفى الغادر لبعض هؤلاء الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فطاله وقتله . وتصاعد فى عهد عثمان رضى الله عنه ، حين اجتمع كثير من هؤلاء فى غير تنظيم متماسك ، ولكن فى علانية صريحة ، وثاروا بالإمام ، وتسوروا عليه داره فقتلوه . ثم كانت مرحلة ثالثة عندما انتظم هؤلاء جيوشاً وفرقاً توظف لصالح هذا الفريق أو ذاك من

الصفوة العربية التى اختلفت فيما بينها حول شئون الخلافة والإدارة والملك . هذا ويحسن التنبيه هنا ، إلى أن البعض من أهل الأمصار الذين شاركوا فى هذا الصراع ، كانوا إلى جانب حداثة تدينهم ، طفوليى الإيمان والاعتقاد ، وذلك يعنى أن الحدة النفسانية لإسلامهم لم تكن مدعومة بالوضوح الفكرى المناسب ولا بالاستقرار الفقهى الرصين .

وقد كون هؤلاء مع بعض الأعراب البداة الذين سكنوا البصرة والكوفة ، بعد فتحهما فى عهد عمر رضى الله عنه ، الكتلة الأساسية من ذلك الجمع الذى عرف فى التأريخ للفرق الإسلامية باسم الخوارج . وقد يكون هذا الفريق قد لعب دوراً متميزاً ، فيه الكثير من النقاء والمباشرة والحرص الغيور على الإسلام ، ولكن هذا الحرص الإيمانى ما كان يبرر ما يظهر فى سلوك هؤلاء من تناقض يثير الغرابة ، بل ويثير الفزع فى أحيان كثيرة . فمنهم من استحل دماء أطفال المشركين — ويضمون فى رأيه أبناء المخالفين من المسلمين — ولم يستحل أكل ثمرة بغير ثمنها . ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمى . بل وإن أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، يقتل الإمام على كرم الله وجهه ثم يظل يقرأ القرآن ، ويرى أنه تقرب بعمله إلى الله. فإذا أريد قطع لسانه جزع لأنه حسب قوله : « أكره أن أكون فى الدنيا مواتاً لا أذكر الله .. »[١٨] . غير أن هذه النوعية من أهل الأمصار الشديدى التدين ، الملتهبى النزعة الإسلامية ، ليسوا غير استثناء فى أهل الأمصار ، خاصة إذا عرفنا أن القيادات الفاعلة فى الحركة الخارجية ، وكذلك الأكثرية ممن تسربلوا بسرابيلها ، هم من بدو الجزيرة العربية ، البسيطى التدين ، بل والسذج الاعتقاد ، الذين سكنوا كور ونواحى العراق بعد الفتح . هذا إضافة إلى أن اطلاق التعميم فى توصيف الناس يؤدى إلى الخطأ فى الاستنتاج ، ذلك لأن أى مجتمع أو تجمع أو جماعة ، فيها البعض الذى يشذ على عرف ومناهج واختيارات قومه ، لكونه من القلة المستنيرة ، أو لكونه من القلة الجامحة ، حسبما يكون اختياره وكيفما يكون

مسلكه .

والملاحظ أنه فى جميع المراحل السابقة ، فى عهود الرسول ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، كان التعامل بين المسلمين وبعضهم بعضا يضبطه الحكم على الآخرين بظواهر أعمالهم . أما الباطن فقد كان أمره لدى الجميع موكول إلى الله . وعلى سبيل المثال فإن المنافقين من أهل المدينة ، وهم جزء من المجتمع المسلم ، كانت تجرى عليهم أحكام الإسلام ، وكانت دماؤهم وأموالهم محفوظة ، رغم القلق الذى كانوا يحدثونه فى مجتمع المسلمين بالمدينة . أما عندما جرد أبو بكر رضى الله عنه قواته لحرب الأعراب من أهل الردة ، فقد كانت وصيته لقواده أن يدعوا الناس إلى دفع الزكاة ، فإن دفعوها – إقرارا بأحقيتها وخضوعاً للسلطة المركزية فى المدينة – فلا حرب ، ولا تفتيش فى الضمائر ، ولا تنقيب عن حسن الإسلام فى نفوسهم أو سوئه . وعثمان رضى الله عنه كما أوردت فى أمثلة سابقة ، عندما اختلف مع الآخرين واختلفوا معه ، لم يصادر أيهم حقوق الآخرين فى حسن المآل ، ولم يطعن تدينهم ، ولم يحط من إسلامهم .

صحيح أن بعضهم كان يتهم البعض بالحيدة عن كتاب الله وسنة نبيه وسياسة الخليفتين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ولكن ذلك الاتهام ، كان فى طابعه العام ، يقف عند حدود التقييم الاجتهادى للفعل اليومى الظاهر ، ولا ينتقل إلى المعتقد الداخلى ، ولا يتطاول إلى ما وقر فى القلب إسلاماً كان أو إيماناً . أى أن الخلاف كانت حدوده الواضحة : هل أخطأ الإنسان أم أصاب ؟ ولم تكن : هل بقى فى الإسلام أم خرج منه ؟!

وصفة ثانية أساسية كانت تميز الخلاف فى الرأى فيما قبل مجتمع الفرق السياسية هذا . ذلك أنه قبل نشوب الصراع الأموى – الشيعى ، وظهور الخوارج على وجه التحديد ، كان الحكم الدينى على

الآخرين ، إنْ قام ، يظل محصوراً فى إطار المسئولية الفردية . فالنجاة الدينية أو الهلاك الدينى للانسان لا ينشآن عن وقوفه أو إقامته مع هذا الفريق أو ذاك ، ولكنهما يؤسسان على معتقده الشخصى المعلن ، بغض النظر عن الظروف والملابسات التى تحيط بممارساته اليومية واجتهاداته الحياتية .

وعلى النقيض من كل ذلك ، فانه قد ظهرت فى أعقاب الأحداث الدامية التى واكبت الفتنة الكبرى ، نزعة متعصبة لتجاوز ظواهر الأفعال إلى مستبطنات الخلق المسلمين . كما بدأ خلط رهيب بين الأفعال الفردية والمعتقدات الشخصية للمسلم وبين السلوكيات الجماعية التى أملاها الصراع الذى دار وفرضتها التداخلات التى جرت . فبعد أن كان إعلان المسلم الشهادتين يلحقه بالإسلام ، ويحفظ عليه دمه وماله ، بدأت قسمة المجتمع المسلم ذاته إلى مؤمن وكافر ، ولم يعد إعلان الشهادتين فى حد ذاته كافياً لتحصين المسلم فى مواجهة خصومه ، ولم تعد حتى مظاهر التعبد والتعامل وفق قواعد الإسلام تشفع له فى مواجهة الاتهامات ، إن لم يكن الاعتداءات التى قد تقع عليه . لقد كان كل فريق من الفرق المتحاربة ، يبحث لنفسه – بالحق وبغير الحق – عن سلاح بتار يقهر به خصومه . ولما كان الدين الإسلامى لا يزال نشطاً فى النفوس ، يقظاً فى الوجدانات ، فقد كان اتجاه الكثيرين إلى البحث عن ذلك السلاح دينى المنحى والأغراض .

والملاحظ أنه كلما كانت قيادة الفريق الباحث عن وسيلة قهر الخصوم ، فى الكفة المرجوحة دينياً ، سواء لحداثة فى الإسلام ، أو لشبهة ودخن فى الإخلاص للدين ، كلما كان إسرافه فى تجريح المعتقد الدينى للخصوم أكثر عنفاً وأشد مبالغة . وحتى تكون هذه القضية أكثر تحديداً ، فإن علينا أن نتذكر فقط أن فرقاً ثلاثاً رئيسية كانت متواجدة وفاعلة فى الصراع حتى مقتل الإمام على كرم الله وجهه ،

وتلك الفرق الثلاث هى : على كرم الله وجهه وشيعته ، ثم معاوية رضى الله عنه وأنصاره ، ثم الخوارج ومؤازروهم . ثم علينا أن نتذكر أيضا أن فريق معاوية رضى الله عنه ، وكانت الشبهات حول إخلاصهم للدين كبيرة ، وأن فريق الخوارج ، وكان إسلامهم قريب العمق مسطح الاعتقاد ، كانا — كلاهما — أسرع إلى اتهام على كرم الله وجهه وشيعته فى دينهم .

وبالنسبة للفريق الخارجى ، فقد كان تكوين أفراده الفقهى والنفسى يفسر ، بل ويبرر أيضاً تسرعهم فى الاتهام . أما فريق معاوية رضى الله عنه فلست أظن شيئاً يفسر تطاولهم على معتقدات الآخرين ، سوى الكيد السياسى الذى ميز أفعال هؤلاء ، قبل وبعد خدعة التحكيم الشهيرة . وقد كان تقسيم الفرق المتصارعة — على أساس دينى — إلى فرقة ناجية ، وفرق هلكى ، هو فى بدايته من فعل ذلك الفريق وقد ساعد استقرار الملك لهؤلاء فيما بعد على احتكار صفة النجاة لهم ولمن شايعوهم فكريا وسياسياً ، مثلما أكد حسم الصراع الدنيوى لصالحهم صفة الهلاك لكافة الفرق الأخرى المناوئة . وقد جاء هذا التقسيم الدينى للفرق إلى فرقة ناجية وأخرى هلكى بمثابة التغطية الدينية للموقف السياسى الضعيف نسبياً لهؤلاء ، بوصفهم خارجين على الخليفة الذى سماه أهل الحل والعقد بعد مقتل ذى النورين عثمان رضى الله عنه .

وقبل أن نتعرض للكيفية التى تطورت بها هذه الفكرة المدمرة ، التى تقسم المجتمع المسلم إلى فرقة وحيدة ناجية وكثرة من الفرق باغية ، والتى لا نزال نعيش فى إسارها حتى وقتنا الراهن ، فإنه يحسن أن نقف أولاً على تجاوزات هذه الفكرة للضوابط الأصولية فى الشريعة الإسلامية السمحة . فالمستقر فى الفكر الإسلامى — فقهاً ومعتقدا — أن الأفعال مسئولية فردية للمسلم ، وأن كل نفس بما كسبت رهينة ، وأن لا تزر وازرة وزر أخرى . وتلك هى **القيمة الأولى التى تنهدم** حين يأخذ البعض منا أحداً من المسلمين ، عنوة وافتعالا ، بالسلوك الجماعى للفرقة

التى ينتسب إليها ويعمل معها ، خاصة وأن هذه الفرقة لم تعلن خروجها من الإسلام ، ولم تجاهر بخروجها عليه ، بل وإنها تقول بغير ذلك .

وحتى لو أن فرقة من الفرق قالت بما هو تجاوز صريح للثوابت التى هى من الدين بالضرورة ، فإن أخذ الأفراد الذين يعيشون مع هذه الفرقة بتلك العموميات ليس من الدين فى شىء ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد قد يكون تعاملهم مع هذه الفرقة أو خضوعهم لها إنما كان إملاء ضرورة فرضها الموطن أو فرضتها الملابسات السياسية وهى جد كثيرة ومتنوعة . والخضوع لهذه القاعدة ، قاعدة التمييز ، بين الفرد وبين الجماعة فى مسائل الإسلام والإيمان والاعتقاد ، هى التى كان المسلمون الأولون جميعا يعملون على أساس منها مع الخصوم حين يدعونهم إلى الإسلام ، فمن قبل الإسلام فهو آمن ، ومن لم يقبله ولم يحمل ضد المسلمين سلاحاً فهو آمن ، بل وفى بعض الأحيان « من أغلق عليه داره فهو آمن » رغم أنه قد يكون منتسباً بالدم أو بالتاريخ أو بالعهد لقوم هم فى موقفهم الجماعى خصوم للاسلام وأهله . **والأصل الثانى الذى تتجاوزه** فكرة الناجية ، والنجاة خصيصة تترتب على المحاسبة يوم القيامة ، أن البعض قد أعطى نفسه حق إعادة تصنيف الناس الذين أعلنوا إسلامهم إلى مؤمنين وغير مؤمنين ، أو إلى مؤمنين وكفار ، أو إلى ضعيفى الإيمان وأقوياء الإيمان ، أو حتى إلى مسلمين وكفار ، وهذه المحاولات تدخل كلها فى عداد التطاول على حق الله تبارك وتعالى لا يشاركه فيه أحد ، ولا يقدر عليه سواه . ذلك لأن مثل هذا التصنيف يقوم على معرفة بالظاهر والباطن ، وأولهما لا يدركه الخلق كله وثانيهما لا يدركون منه شيئاً على الإطلاق ، كما أنه يحتاج إلى دقة فى التقويم والمعايرة ، خاصة وأن من فطرة الإنسان أن يخلط فى حياته الدنيا عملا طيبا بعمل خبيث ، إلى حد أن محصلة أعماله – إيجاباً أو سلباً – يستحيل أن يقدرها غير الحق المطلق سبحانه وتعالى ، وبالتالى تتقرر له النجاة أو يتحدد له الهلاك على أسس دينية .

ويبدو أن فكرة النجاة والهلاك هذه قد بدأت فى الظهور عقب مقتل عمار بن ياسر رضى الله عنه فى موقعة صفين التى دارت بين جند على وبين جند معاوية رضى الله عنهما وقد كان عمار – رضى الله عنه – يأخذ صف على كرم الله وجهه . وطبقا لرواية ابن قتيبة[19] فإنه : « التقى عليه رجلان – من أصحاب معاوية – فقتلاه ، وأقبلا برأسه إلى معاوية يتنازعان فيه ، كل يقول أنا قتلته ، فقال لهما عمرو بن العاص : والله إن تتنازعان إلا فى النار ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : تقتل عماراً الفئة الباغية ، فقال معاوية : قبحك الله من شيخ ، فلا تزال تتزلق فى قولك ، أو نحن قتلناه ؟ إنما قتله الذين جاءوا به . ثم التفت إلى أهل الشام فقال : إنما نحن الفئة الباغية التى تبغى دم عثمان ! » .

والواضح أننا هنا أمام موقف يستغل فيه معاوية – رضى الله عنه – براعته العقلية (الكيدية) وحذلقته اللغوية ليصرف صفة البغى إلى خصومه ، ويخص نفسه وفريقه بصفة الصلاح . وقد لا نجافى الحقيقة كثيراً إذا قلنا أن مصنف البغى – الصلاح هذا هو الذى تطور فيما بعد إلى مصنف النجاة – الهلاك . ويبدو أيضاً أن الخوارج بمباشرة إيمانهم ، وانفعالية اعتقاداتهم ، قد صبوا الكثير من الزيت على حرائق الكيد ومستوقدات السياسة مما عجل بنضج هذا التصنيف وتطوره والتفنن فى توظيفه لافحام الخصوم وإرهابهم . فبعد أن تمخضت موقعة صفين ، عن فريق جديد يضم الخوارج ، رفض هذا الفريق خدعة التحكيم ، وخرج على الإمام على كرم الله وجهه لقبوله بها ، ورأى فى الخضوع لها وفى التعامل بها ارتكاباً لكبيرة دينية لا يجب الوقوع فيها ، ثم حاول دعم رؤيته هذه وتبرير حربه لكل من على ومعاوية – رضى الله عنهما – فاعتبر مرتكب الكبيرة كافراً ، يهدر دمه وتستباح أمواله ، وتسبى نساؤه ، ويقتل ولده ! . وهكذا ، تحت حجب من الحماس الدينى ، خص الخوارج بقية الفرق بالهلاك ، وتعاملوا معهم على هذا الأساس . ويبدو أنه قد شاع بعد ذلك تبادل مثل هذه الاتهامات بين الفرق المختلفة

وتصاعد ، حتى إن كتب الحديث قد أوردت على لسان النبى – ﷺ – قولاً فى هذا الشأن نصه : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة ، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة »[٢٠] . وفى كتابه الملل والنحل أورد الشهرستانى[٢١] على لسان الرسول – ﷺ – حديثا يدور فى هذا المدار ويتقدم على سالفه وفيه يروى عنه – ﷺ – : « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى . قيل : ومن الناجية ؟ ، قال : أهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ . قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابى » . وفيما يتعلق بتقويم الفرق الأخرى المخالفة للسنة والجماعة ذكر الشهرستانى أن النبى ﷺ شبه كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال : « القدرية مجوس هذه الأمة » ، وقال : « المشبهة يهود هذه الأمة ، والروافض نصاراها » . والقدرية كمصطلح كلامى متأخر يطلق على المعتزلة ، أقوى الفرق الكلامية التى عرفها المجتمع الإسلامى . أما الرافضة فهى فرقة من الشيعة سميت كذلك لرفضهم تولية زيد بن على بن الحسين عليهم لأنه عندما سألوه عن رأيه فى أبى بكر وعمر أحسن القول فيهما وترحم عليهما ، ولعل الشهرستانى يعنى بالروافض كل تيارات الشيعة . أما المشبهة فتطلق على جماعة من غلاة الشيعة ، ومثلهم جماعة من أصحاب الحديث ، قالوا عن الله جل وعلا : أنه على صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية وإما جسمانية ، ويجوز عليه الإنتقال والنزول والصعود والإستقرار والتخلى[٢٢] . والملاحظات الموضوعية على هذه الأحاديث ، إضافة إلى كونها مضعفة (لأنها أحاديث آحاد وغير متواترة إذا جاز أن نأخذ بها فى المجالات العملية فإنه لا يجوز اعتمادها فى مجال الاعتقاد) ، أنها تتجافى مع الواقع التاريخى مجافاة تامة . فكل الذين أرخوا لهذه الفرق لم يقفوا بعددها عند الثلاث والسبعين . فهى عند الأشعرى فوق المائة ، وعند

إبن حزم خمس فقط ، وعند الملطى أربعة ، وعند الشهرستانى ست وسبعون ، وعند الخوارزمى اثنان وسبعون ، هذا إذا عددنا الأصناف (الفروع) فرقاً ، وهو الخلط الذى يبدو أن أغلب مؤرخى الفرق قد وقعوا فيه[٢٣] . هذا ومع ملاحظة أن عدم التطابق بين عدد الفرق الإسلامية وبين نص الأحاديث السابقة يتكرر أيضاً مع الفرق النصرانية واليهودية . أما الملاحظة الجوهرية الثانية ، فهى استخدام الرسول – ﷺ – لو صحت نسبة الأحاديث المذكورة إليه ، للمصطلحات الكلامية التى أحدثت بعد وفاته بقرون . ولو قبلنا جدلاً أن الرسول – ﷺ – قد تنبأ غيباً بعدد الفرق ، (وهو ما يتعارض مع المنحى القرآنى الرئيسى الذى يقصر معرفة الغيب على الله الذى عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) ، فإنه من الصعب أن نقبل باستخدامه – ﷺ – للمصطلحات الكلامية ، بل وبالتحديد للمسميات الدعائية التى كان الخصوم يطلقونها على منافسيهم ، مثل القدرية والروافض والمشبهة ، ناهيك عن انحيازه السابق فى الزمن لفرقة بعينها (أو تيار بعينه) ينتسب إليها كل الذين رووا مثل هذه الأحاديث عنه ، وكانت تسميتهم « بأهل السنة والجماعة » هى الأخرى تسمية لاحقة لعصر الصادق الأمين ! .

٦ – الفرقة الناجية والسياسة المعاصرة

الذى يعنينا من أمر الفرقة الناجية هذه ، هو ذلك التراث القهرى الذى تحاول كل جماعة من المسلمين ، أن ترهب به بقية الجماعات . فنحن لا نجد الظلال الخبيثة لهذه الفكرة المخيفة فى تاريخنا القديم فقط ، ولكننا نعانى منها أيضا فى حياتنا المعاصرة . فالخلافات فى مجتمعات المسلمين المعاصرين لا تدور ، عند البعض من الناس وعند كل الحكومات ، فى إطار الصواب والخطأ ، ولكنها تدور فى طاحونة الحلال والحرام ، وبالتالى الإيمان والكفر . ومحنة الأبيض والأسود ، دون غيرهما من الألوان ، فى مجتمعات المسلمين المعاصرة ، هى التى أفرزت تيارات

وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية ، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل جاهلية ، وتصم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلى ، وتعتبر دارهم دار حرب ، فتهدر دمهم ، وتبيح أموالهم ، وتدعوا إلى مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة ! . وهذا الإحساس الوحدانى (الأنانى) بالنجاة ، سواء أتاه هؤلاء عن وعى أو عن غير وعى ، هو الذى أصبح يحول بيننا وبين أن نعيش خلافاتنا مثلما كان يعيشها المتحضرون من أهل الأرض الذين يعاصروننا ، ويشاركوننا الزمان والمكان ، والذين سوف نعرض صوراً من خلافات حياتهم فيما هو آت من هذه الدراسة . أما ذلك الإصرار المتغالى على أن يكون الهلاك مصير الآخرين فلعله المحرض الرئيسى للكثيرين منا على أن ينقلوا الخلافات فى الفروع إلى المستويات الأصولية ، وأن يرتفعوا بالقضايا العملية الحياتية التجريبية إلى مراتب الاعتقادات ، ذلك لأن مكان الفرق المخالفة هو فى النار ، بينما مكان أصحاب ذلك الإصرار فى الجنة ! ، وهى قسمة تغرى ولا شك بالتطرف فى الخصومة ، واللدد فى النقاش ، والإغراب فى الخلاف ، والتجنى بالباطل ، والتجاوز عن الحق ! .

ورغم النكهة الدينية الحريفة ، فإن مصطلحات مثل الفرقة الناجية والفرقة الهالكة إنما هى أدخل فى باب السياسة منها فى باب الدين . فالتقويم الجماعى للآخرين فى أمور الاعتقاد الدينى ، كما أوضحت من قبل ، لا يستقيم مع العطاء الدينى الصحيح ، حيث فى الإسلام يصير الحكم فى أمر صحة الاعتقاد لدى المسلم بعد أن يعلن دخوله الإسلام من خصوصيات صاحب الدين سبحانه وتعالى . ولكن فى جانب السياسة ، يلعب تعميم الأحكام على الآخرين دوراً رئيسياً فى إدارة الصراع السياسى وفى التأثير فى حروب الايديولوجيات . وهذا التعميم فى دنيا السياسة ينشأ عن كون القضايا المادية الحياتية ، التى هى شغل السياسة المباشر ، إنما هى مشاع بين جميع الناس ، كما أنها اختصاص لهم

لا تصدهم عنه قوة أخرى غير اجتماعية غير إنسانية ، وما دامت تلك هى طبيعة أمور السياسة العملية ، فإن كل فريق قد يكون من حقه أن يصدر أحكامه العامة بشأن الفرق المناوئة أو المخالفة . بل إن الإنسان قد يضيف إلى ذلك أن أية ممارسة سياسية ، مهما كانت درجة تطهرها ، ومهما كانت قوة الضوابط الأخلاقية التى تحكمها ، لابد وأن تختلط بقدر كبير من البراجماتية (النفعية) التى قد تفرضها ملابسات الواقع ، وقد تمليها ظروف الصراع السياسى ، بكل ما يصاحبه من مد وجزر قد يكونان فى صالح بعض الأطراف أو ضد مصالح بعضها الآخر .

لقد ماتت القضايا الحياتية التي ثار حولها الخلاف فى مجتمعات الإسلام التاريخية ، والتى جرى تبعاً لها تقسيم الفرق المتنازعة إلى فرقة ناجية وفرق هالكة ، وكان على رأس هذه القضايا مسألة الخلافة . وحتى تراثنا التاريخى المترتب على ذلك الخلاف ، يبدو أن الزمن ، أو السلطة الزمنية على تعاقب العصور ، قد أفرغته من أغلب إن لم يكن من كل محتواه السياسى ، ولم يبق منه غير الورقة الدينية التى استخدمها رجال السياسة وقتئذ للحماية والتمويه . فالسنة لم تعد تخالف الشيعة ، أو الخوارج (وبعضهم لا يزال موجوداً فى شمال افريقية وجنوبى الجزيرة العربية فى اليمن) فى أمور السياسة ، ولكنها تخالفهم فى قضايا الدين ، اعتقادية كانت أو تعبدية . ومحاولات التقريب بين المذاهب (والفرق) لا تزال تلقى النفور من البعض ، بل وتلقى المقاومة من الكثيرين . والخلاف فى الفروع ، بل وفروع الفروع ، يصد عيوناً كثراً عن رؤية الاتفاق فى الكليات وفى الأصول . وبينما يشغل المنقطعون لشئون الدين أنفسهم بجزئياتهم الخلافية الدينية الطابع ، فإن محترفى السياسة ، ورجال السلطان فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة ، يوظفون نظرية الفرقة الناجية لمواجهة خصوم السلطان السياسيين ، الذين لابد وأن يلحقوا بقطيع الهالكين . ويحدث ذلك بالطبع بعد خروج هؤلاء البغاة من دنيا السلطان وزنزانته إلى الدار الآخرة ! . وتبدو لعنة

السلطان كما لو كانت تصر على أن تكون هى الفاعلة فى الأولى والآخرة ! . والنتيجة العملية لهذا التوظيف السياسى لموروثاتنا المشوهة تلك ، أن جميع أحزاب المعارضة إنما هى فى ضلالة ، وأن جميع الأصوات الناقدة فى البرلمانات أو فى مجالس الشورى (إن وجدت وإن بقيت بعد وجودها) إنما هى أصوات مستوردة ، تعمل لغير تراثنا ، وتنبت من غير ترابنا . صحيح أنه فى أكثرية دول العالم الثالث ، تعانى المعارضة مثلما نعانى فى مجتمعاتنا الإسلامية ، غير أن الطعن فى المعتقدات الدينية للمخالفين فى السياسة يبدو كما لو كان أكثر إسرافاً وأشد مبالغة عندنا . وصحيح أيضاً ، أن مجتمعات الغرب المتقدمة ، مرت فى مرحلة التبلور السياسى المعاصر بمثل ذلك الذى نتحدث عنه ، حييث تم توظيف رايات دينية لإرهاب المعارضة السياسية ، غير أن ذلك حدث فى عصر لم تكن ثورة المعرفة والاتصالات فيه مثلما هى عليه الآن . ففى تلك الظروف القديمة كان الجهل بأفكار المعارضة وبرامجها وخططها ، كما كان المستوى الحضارى المتدنى للغاية ، يسمح بالكثير مما جرى . أما فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة فإن الظروف هى بغير شك أفضل مما كانت لدى هؤلاء الغربيين فى ماضيهم القريب . كما أن بساطة الإسلام ، ومباشرة العلاقة بين المسلم وبين ربه ، وغيبة السلطة الكهنوتية فى ديننا ، كلها عوامل إيجابية كان من الأولى أن تحول بين رجال السلطان وبين ذلك الغى الذى يندفعون إليه ، ويوغلون فيه . وما دامت الأمور كذلك ، فإنه يكون من المنطقى أن نفسر أكثر الذى يجرى فى عالم السياسة فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بأنه الترجمة الأمينة لتعسف السلطان وخدم السلطان فى استخدام أسلحة التدمير السياسى الموروثة ، ومشاركة الكثيرين ممن يلبسون سمت الدين (أو سكوتهم فى أفضل الأحوال) فى جريمة الاستخدام غير الشرعى لتلك الأسلحة المحرمة ! .

وخلاصة الأمر : أنه لا الخبرة التاريخية ، ولا العطاء القرآنى الذى

يصف أهل هذه الأمة بأن أمرهم شورى بينهم ويأمر الرسول - ﷺ - أن يشاورهم فى الأمر ، ولا الكليات والأصول الشرعية ، تؤيد ما يذهب إليه أولئك الذين يزعمون أنهم وحدهم أصحاب الرأى الواحد الصحيح بينما غيرهم إن لم يكونوا فى ضلالة فإنهم على خطأ أكيد . فالمجتمع الإسلامى (مع استيفاء شرط تطابق الوصف مع الواقع) لم يكن فى أية مرحلة تاريخية مر بها رأياً واحداً ، كما أنه لم يكن أبداً قسرىّ الفكر ، قهرىّ الاعتقاد ، عبودىّ الممارسة ، اسبرطى القيادة . وإن كان ذلك المجتمع يبدو للبعض - تاريخياً - على غير ما صورناه ، فمرد ذلك أن هؤلاء يرونه وهماً ، بينما نراه نحن حقيقة تاريخية ، فكرية ومادية واجتماعية واقتصادية ، جرت عليها سنن الخالق مثلما جرت وتجرى مع كل الظواهر وفى كل المجتمعات . وإذا كان البعض من الأحداث التى أوردناها إنما هى تبيان لكيفية فعل هذه السنن فى مجتمعات التطهر الاعتقادى ، والغيرة الإيمانية . والقيادة النبوية ، والزعامة الصحابية ، فإنه من باب أولى أن يكون فعلها فى مجتمعاتنا المحدثة المعقدة أكبر فى التأثير وأوجب فى القبول من كافة الفرق السياسية المعاصرة .

ثانياً : الذين هم عنا غرباء

والغرباء هم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، كما نحب نحن أن نرى هذه الثقافة وأن نتصور تلك الحضارة .

وقد يكون البعض من هؤلاء الغرباء ثقافة من بنى وطننا ، ومنهم على سبيل المثال الأقليات المتميزة عرقياً كالأكراد فى المشرق والبربر فى المغرب ، كما أن من بينهم الأقليات الدينية من مسيحية ويهودية .

وحتى نحدد موقفنا من هؤلاء الآخرين الغرباء (ثقافة على الأقل) ومن أفكارهم على أسس علمية وفى إطار ضوابط موضوعية يكون من

المستحسن أن نحدد معارفنا وأن نضبط مفاهيمنا الخاصة بالثقافة كظاهرة إنسانية ، على اعتبار أن الخلاف فى الرأى بيننا وبينهم ، إنما هو فى الجانب الأهم والأعظم منه تعبير عن المغايرة الثقافية بين مجتمعنا وبين مجتمعاتهم .

١ – حول الثقافة والظاهرة الثقافية

ثقافة أى مجتمع ، وبصورة أشمل حضارته ، إنما هى نتيجة تفاعل الزمان والمكان والعقلية الإجتماعية . والعقلية الإجتماعية ما هى إلا ثمرة التزاوج بين الموروث النقلى وبين المحدث المكتسب من الخبرة الحياتية ومن العطاء العصرى . ولذلك فإنه قد يتوحد المكان ويتطابق الزمان لجماعتين من الناس ، ويظهر بالتالى أقدار من التشابه بين عطاءيْهما الحضاريين ، ولكن تبدو إلى جانب ذلك التشابه فروق جوهرية بين ثقافتيهما أو بين حضارتيهما . ومثل هذه الفروق الخلافية ترد بغير شك إلى العقلية الإجتماعية (أو الجمعية) لكل من هاتين الجماعتين ، وهى تتأثر بالزمان والمكان ، ولكنها فى نفس الوقت لها قدر من الاستقلالية والفاعلية كبير مما يتيح لها أن تقوم بدور مضاد فى إعادة تشكيل المكان وضبط إيقاع الزمان .

والثقافات المغايرة لثقافتنا كثيرة كثيرة وهذه الكثرة الكاثرة تنشأ عن الامتداد الأبدى الأزلى للزمان ، وتنبت عن الاتساع الكونى للمكان ، وتتولد عن المفارقات اللانهائية بين العقليات الإجتماعية .

وحتى تلك الصيغة الضيقة الأفق ، المتبذلة البناء ، المسماة « ثقافتنا » أو « حضارتنا » ، إنما تعبر عن مغالطة لا يحسن السكوت عليها ، فنحن تاريخياً ، لسنا أصحاب ثقافة واحدة ، بل نحن على وجه الدقة أصحاب « ثقافات » . **صحيح أن عناصر توحيد ، وملامح مشابهة ، ومحاور استمرار ، كانت موجودة فى ثقافاتنا القديمة وهى لا تزال فاعلة فى ثقافتنا المعاصرة ، ولكن ذلك لا ينفى أن تبدل الزمان ، وتبدل**

العقلية الجماعية ، كل منهما يحدث تبدلاً فى الثقافات يجب الإقرار به والتسليم له . ويبدو أن هذا الفهم الاستاتيكى « لثقافتنا » إنما ينشأ عن مساواة غير عاقلة وغير علمية بين كل من الدين والتراث والثقافة . ولما كان الدين (كعطاء نصى إلهى) من الثوابت ، ولما كان الجانب الموروث من فكرنا الإسلامى القديم والذى يحتكر تسمية « التراث » قد أضفى عليه الكثيرون من القداسة ما هو ليس فيه ، ولما كان البعض لا يتصور من الثقافة غير جانبها **القولى** فقط (ولا أقول الفكرى) ، ولما كان هذا البعض لا يقبل من الجانب القولى هذا غير الجزئيات التى تستهويه ، فإنه قد ينتهى إلى اعتناق تلك المقولة الخاطئة التى تتوهم « ثقافة » واحدة تتجاوز الزمان ، وتتجاهل المكان ، وتتمرد على التطورات العقلية (الفردية والجماعية) التى تحدث للناس بحكم سنن الله فى خلقه .

والثقافة ، فى أبسط وأشمل تعريف لها ، إنما هى جماع الإنتاج المعنوى والمادى لمجتمع ما ، والإنتاج المعنوى يتمثل فى القيم والسلوك والفن والأدب والفكر ، بينما يتجسد الإنتاج المادى فى البحوث العلمية والتقدم الصناعى والإنتاج الزراعى وأنماط المعيشة والعمل بصفة عامة . ويمكن تمييز عناصر ثلاثة رئيسية تكون بمثابة الأركان والأعمدة التى تشكل بنيان أية ثقافة وهى : الأفكار والقيم ، ثم المؤسسات الفاعلة فى المجتمع (فردية أو أسرية أو اجتماعية) ، ثم الإنجازات المادية المتحققة . وبالطبع فإن هذه الإنجازات المادية ما هى إلا نتيجة فعل المؤسسات الإجتماعية من خلال الإطار الفكرى (والقيمى) الذى يتبناه المجتمع فى لحظة تاريخية بعينها .

وإذا قبلنا أيضاً بفكرة أن التراث هو الآخر ، كما أن له جانبا معنويا يتمثل فى السلوك والقيم والآثار الأدبية والدينية فإن له جانباً آخر ماديا تعبر عنه الآثار وأدوات الإنتاج والأنماط الموروثة فى المعيشة والمسكن ، فإننا قد نقبل بتعريف التراث على أنه تراكم مادى وقيمى وسلوكى

ومعرفى ، يسع كل العصور والحضارات السابقة ، ويأخذ عنها جميعاً بغض النظر عن كون هذا الأخذ إرادياً أو غير إرادى . ويترتب على هذا أن يكون التراث كمصطلح ثقافى أوسع كثيرا وأشمل من ذلك المفهوم التقليدى للتراث كتراكم للمعارف الدينية البحتة ، كما أنه يكون أكثر اتساعاً من الدين ، حتى ولو كان الدين جوهراً أساسياً فى هذا التراث وصبغة رئيسية له .

ثم إننا إذا سلمنا بأن الأخذ والنقل الثقافيين (الحضاريين) كما ينتقلان فى الزمان من الماضى إلى الحاضر ، فإنهما ينتقلان فى المكان أيضا من مجتمع ما (أو حضارة) إلى مجتمع آخر متزامن معه ، فإننا نستطيع وصف ثقافة أى مجتمع بأنها تركيبة تاريخية حضارية من مكونات ثلاثة : أولها الموروث المادى والمعنوى من الثقافات القومية القديمة ، وثانيها الإضافات المادية والمعنوية للمعاصرين أصحاب الثقافة ذاتها ، وثالثها المنقولات المعاصرة عن الثقافات الأخرى التى يتم الاحتكاك بها والتعامل معها ثم التفاعل وإياها . وبالطبع فإن هذا المكون (العنصر) الثالث يتضخم دوره كلما تضخمت سبل الإتصالات بين الثقافات . وبالتالى فإننا لا نجاوز الصواب إذا زعمنا أن التأثير المتبادل بين الثقافات (الحضارات) المتغايرة فى المكان ، المتوحدة فى الزمان ، إنما هو أسرع وأوضح فى عصرنا الراهن ، عصر ثورة الاتصال والمواصلات ، عنه فى السابق من العصور .

وإذا كانت الثقافة ، كما تتضح من تعريفها ومن توصيفها ، إنما هى فى حقيقتها ظاهرة ديناميية ، بمعنى أنها قابلة للتغيير والتبديل والإضافة والحذف ، وأنها مشابهة للشجرة اليانعة المتواصلة النمو تتجدد أوراقها من حول إلى حول ، فإن ذلك يفرض علينا أن يكون فهمنا لثقافاتنا ولثقافات الآخرين هو الآخر ديناميا ويترتب على هذا وجوب تجنب الأحكام السرمدية على الثقافات فليست ثقافتنا هى ذلك الوجود الاستاتيكى الذى جمع الفضل كله على طول الزمان ، كما أن ثقافات

الآخرين ليست ذلك التراكم الشائن الذى تجمد على القبح البغيض الذى يزعمه البعض . فثقافتنا ، وثقافات الآخرين ، يجرى عليها جميعا قانون التغيير ، وتؤثر فيها جميعها فاعلية الأحداث ، وبالتالى فإن توصيف وتقويم هذه الثقافات لابد وأن يختلفا من آونة إلى آونة أخرى ، وأن يتفاوتا من موقع إلى موقع آخر .

ولما كانت الثقافة فى حقيقتها ليست ظاهرة ذهنية مجردة ، ولكنها وبنفس القدر وجود مادى أيضاً ، فإن محاولة البعض الفصل تعسفاً بين الإنجازات المادية وبين الإبداعات الفكرية (والقيمية) عند الأخذ عن أو عند تقويم ثقافات الآخرين ، إنما يمثل فعلاً يدل على تبذل حضارى ، ويكشف عن فهم قاصر ، وينم عن افتعال ساذج . ولو أردنا أن نضرب مثلاً على ارتباط المفاهيم الفكرية (والقيمية) بالموجودات المادية المنتسبة إلى ثقافة ما ، لقلنا إنه فى عصور المشى على الأقدام ، واعتماد المطايا وسائل للانتقال ، كان المتعجل سفره – فى ثقافات هاتيك العصور – مثله كمثل المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ، وكانت النصيحة للحصيف – فى حكم القدامى – أن يسير شهرا ولا يعبر نهرا ، ووفق صياغة التراث الشعبى : « امشى سنة ولا تعدّى قنا » . ومما لا شك فيه أن « ثقافة الركايب » البائدة تلك لا يمكن أن تستمر تعمل فى عصر يصبح جوهر الصراع الحضارى فيه اقتتالاً حول توظيف الوقت والإستفادة منه ، وتصبح فيه عابرات المحيطات من السفن صوراً متدنية للسرعة إذا ما قورنت بالطائرات الأسرع من الصوت ، أو بالصواريخ العابرة للقارات ، أو بالسفن المنطلقة إلى الفضاء الخارجى . والحتمى ، وقتئذ ، أن تواكب هذه الموجودات المادية المعاصرة مفاهيم للوقت والحركة ، ملائمة لها ومتوافقة معها . والنتيجة المنطقية الأولى لذلك الإرتباط العضوى بين الإنجازات المادية وبين الإبداعات الفكرية لثقافة ما ، أن جميع المفاهيم الفكرية التى هى نبت وجود مادى (مكانى وزمانى) قديم قد انقضى ، لابد وأن تنقرض

وتخلى الساحة لكل ما هو خير منها ، وهذا الذى هو خير إنما هى القيم والأفكار الجديدة التى ترتبط بالوجود المادى الحديث القائم وتتوافق معه . أما النتيجة المنطقية الثانية فهى استحالة النقل المادى عن حضارة ما (أو ثقافة) دون اعتماد قدر ما - كبر أو صغر - من الإفرازات المعنوية لهذه الحضارة . وعلى سبيل المثال فإنه يستحيل استيراد تقنيات الصناعة المعاصرة إلى مجتمع متخلف ، دون أن ننقل معها الإحساس الصناعى بالوقت ، والإدراك التقنى لترتيب الأعمال وتنظيمها ، والإلتزام الأصم بمسئولية العمل ، والجهد الإيجابى نحو التجمع المهنى أو النقابى ، وكلها قيم تبدو غير ذات دلالة فى مجتمعات الزراعة المتخلفة ، أو فى مجتمعات الرعى شبه الميتة . ومثل هذا يمكن أن يقال عن القيم المعنوية التى هى ولابد منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الإعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية . ولعل فى هذه الأمثلة التنبيه الكافى إلى المغالطات التى يرتكبها البعض إذ يزعم أن فى الإمكان نقل الإنجازات المادية عن الآخرين دون التأثر بقيمهم الفكرية وإبداعاتهم المعنوية ، كما أن فيها الإدانة المناسبة للحماقات التى يدمنها آخرون حين يقومون ثقافات الآخرين من منطلقات انتقائية ، فيرون فى انجازاتها المادية قمة سمو ، بينما هم يتوهمون فى إبداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط !

إن هذا الفهم العلمى لظاهرة الثقافة يؤدى إلى اقتناع أكيد بأن أصحاب أية ثقافة لا يمكنهم إتيان أشياء ثلاثة ، ولو حاولوا اتيانها لما نجحوا ، ولو نجحوا فإنما يكون ذلك إيذانا بانهيار ثقافى ، قد يتطور إلى موات ، وهو منتهى الفشل بكل تأكيد . فهم أولا عاجزون عن الانسلاخ التام من ماضيهم ، وهم ثانيا غير قادرين على الهرب من حاضرهم ، ثم إنهم ثالثا لا يمكن أن يكفوا عن الفعل الثقافى الذى هو ثمرة تفاعل قدراتهم العقلية مع البيئة الحضارية (بمركبيها الرئيسيتين الزمان والمكان) التى يعيشون فيها . فالانسلاخ من الماضى بتر

للاستمرارية الثقافية مستحيل ، كما أنه محاولة مسبقة الفشل للبدء من الصفر ، وكلاهما من الأمور التى لم تثبت نقلاً أو عقلاً خلال تاريخ البشرية المتعدد المراحل والصور . أما الهروب من الحاضر فإنه يعنى العيش الإرادى (وإن كان سلبياً) فى « جيتو ثقافى » ، وفى مثل هذه البيئة المتقوقعة تنحسر الثقافات وتتحوصل وتتحجر وقد تموت وقد يكون هذا التقوقع الثقافى ممكنا فيما مضى ، ولكن فى إطار العصر الحاضر ، عصر ثورة المواصلات والإتصالات ، عصر انفجار المعرفة وثورة المعلومات ، فإن حصون العزلة الثقافية مهما قويت لا تعز على الاقتحام ، وبالتالى فإن العزلة الممكنة فى عصرنا هذا ، لا يمكن أن تكون عزلة مادية ، ولكنها يمكن فقط أن تكون عزلة نفسية ، هى ألصق بالمرض منها بالصحة ، وأقرب إلى الموت منها إلى الحياة . أما استحالة أن تكف جماعة إنسانية عن الفعل الثقافى ، فمرد ذلك إلى أسباب ثلاثة :

السبب الأول أن لكل من الزمان والمكان وجودا مستقلاً عن الإرادة الإنسانية (فردية كانت أو جماعية) ، وبالتالى فإن تراكمات مادية وموضوعية كثيرة لابد حادثة ، ولابد أن يكون لها آثار ثقافية وبصمات فكرية ، شاء هؤلاء الناس أم أبوا . والسبب الثانى أنه كلما زاد الإتصال بين رقع العالم ، كلما زادت قوة الدفع الحضارية ، وازداد تأثر البقع المختلفة بهذه القوة ، واضطرت – راغبة أو مرغمة – على تعاطى الإنجازات المادية والمعنوية التى هى نتاج الثقافات القوية المجاورة . أما السبب الثالث فهو أن أى مجتمع إنسانى ، مهما كانت درجات انهياره وتحلله وتخلفه ، لا يعبر عن رؤية واحدة ، ولكنه يعبر عن رؤى متعددة . وفى مرحلة ما قد يبدو العازفون عن التجديد الثقافى وكأن لهم الغلبة ، ولكن التحديث الثقافى – رغم ما قد يبدو عليه من ضعف – لابد وأن يحدث التراكم المطلوب ، والذى يتحول مع الزمان إلى وجود حضارى له قيمته وإضافات ثقافية لها مغزاها .

٢ - موقفنا الراهن من أفكار الغرباء !

موقفنا من أفكار وثقافات الآخرين ، هو بغير شك موقف غير متوازن ، بل أوشك أن أقول أنه غير سوى . وهذا الموقف غير المتوازن لابد وأنه ينشأ عن الإصرار على عدم الفهم العلمى للثقافة كمصطلح ، وللثقافة كحياة ، وللثقافة كأحد أبواب الاحتكاك الإنسانى والحضارى . وهذا الموقف غير المتوازن تجاه أفكار الآخرين وثقافتهم يزداد تحيزا ، ويتضاعف تشوها ، عند أولئك الذين يقومون هذه الأفكار والثقافات من منطلقات دينية . ولما كان أمثال هؤلاء يتصورون الثقافة ، مجرد تراكمات معنوية بحتة ، تتولد عن تخريجات ذهنية مجردة ، وتنتقل من جيل إلى جيل عبر الموروثات النقلية المرصودة فى كتب القدامى ، فإن من النتائج الطبيعية أن يسيطر سوء الظن بأفكار الآخرين وثقافتهم على رؤى هؤلاء ، وأن تصبغ النظرة التآمرية لممارسات الآخرين الفكرية كل محاولاتهم التقويمية لهاتيك الأفكار والثقافات .

وسوء الظن هذا بأفكار الآخرين ، عندما تلحقه الرؤية التآمرية للمنتوجات وللاجتهادات الثقافية ، فإنه ولابد سوف ينجب موقفا عدوانيا حين التعامل مع هؤلاء الآخرين . وهذا الموقف العدوانى تجاه الأفكار المخالفة ، يفجر فى أصحابه وضحاياه نوعين متناقضين من المشاعر تجاه الآخرين ، خاصة إذا كانت إنجازات هؤلاء فى مجالات الفكر والثقافة كثيرة ومتنوعة وواضحة ولا يمكن إنكارها أو تجاوزها ولو حتى بالتعامى عنها . وأول هذين النوعين المتناقضين من المشاعر هو الإحساس بالدنو أمام فاعلية هذه الأفكار والثقافات وهذا الإحساس المتدنى قد يتضخم عندما يكون حاملو ميكروبه فى وضع حضارى وثقافى متخلف لا يتيح لهم تقديم أية إنجازات فكرية أو ثقافية ذات قيمة ، مما يدفعهم إلى تبنى الرفض العصبى أو التبعية المرضية لأفكار الآخرين وثقافتهم . أما ثانى النوعين من هاتيك المشاعر المتناقضة فهو

إحساس كاذب بالاستعلاء على أفكار الآخرين وثقافتهم . وهذا الإحساس الكاذب بالاستعلاء عندما يسيطر على بعض أصحابه فإنه يدفعهم إلى الحط الدائم من قدر الآخرين ، وإلى التهوين الساذج من إبداعاتهم ، وإلى التحامل الطفولى على إنجازاتهم الثقافية . وكثيراً ما تتم تغطية هذا الاستعلاء الكاذب بالمزاعم غير العلمية حول السبق القومى أو الوطنى أو الدينى فى الوصول إلى كافة الأفكار والإبداعات الإنسانية الجيدة – والتى لا يمكن تجاهل جودتها ولا إنسانيتها – التى تتضمنها ثقافات الآخرين المخالفين . وتلك المزاعم ، التى قد تكون صحيحة إلى حد ما ولكنها مبالغ فيها ، تقوم عادة على إعادة قراءة التراث القومى ، أو الموروث الدينى ، أو الثقافة الوطنية ، تحت الإضاءات الفكرية المعاصرة التى تقدمها ثقافات الآخرين ، وبواسطة المعطيات والقيم الجوهرية والمحورية لهذه الثقافات ، ثم محاولة استنباط هذه القيم والمعطيات من الثقافة الذاتية بأثر رجعى ، وبوسائل توفيقية فى بعض الأحيان ، أو تلفيقية فى أحيان أخرى . ونظرا لأن أصحاب هذه المحاولات يرون فى الثقافة مجرد تراكمات قولية ، وليست حياة معاشة ونابضة ومجسدة فى واقع مادى ، فإنهم لا يعدمون وجود توافق ، بل وتطابق فى بعض الأحيان ، بين المفاهيم المجردة حول الحق والخير والجمال ، وكذلك بين المفاهيم القولية الإنسانية حول كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية ، فى كل الثقافات القديمة والمحدثة ، المادية والمثالية ، مما يوقعهم فى وهم العثور (الوطنى أو القومى أو الدينى) المبكر على كافة هذه القيم وتلك المفاهيم ، ويؤدى بالتالى إلى التضخم المرضى لاحساس الاستعلاء الكاذب الذى أشرنا إليه . وكمثال حياتى ، لبيان كيفية حدوث ذلك التوافق المكذوب ، نذكر أن جميع أمم الأرض فى عصرنا هذا ، تقر فى وثائقها وفى دساتيرها وفى أطرها القيمية بصفة عامة بحق المواطن – أيا كانت منزلته الاجتماعية – فى أن يوفر له المجتمع (أو الدولة) كافة مطالبه الأساسية من مسكن ومأكل وملبس وتعليم

وعلاج .. غير أنه فى المقابل ، نجد أن مجتمعات كثيرة ، وفى مقدمتها مجتمعاتنا المنتسبة إلى العالم النامى (تأدبا) ، المتخلف (حقيقة) ، لا تملك المؤسسات ولا التنظيمات ولا الهياكل الخدمية والإنتاجية التى يمكن عن طريقها إحداث التراكمات المادية اللازمة لاستيفاء هذه المتطلبات الحياتية لكل مواطن . إن الفرق القولى بين نمطين من المجتمعات ، يوفى أحدهما بمطالب المواطن الأساسية فى حين يعجز عن الوفاء بها الآخر ، قد لا يكون كبيرا ، بينما الفرق الحياتى بينهما يكون جد خطير . وهذا الفرق الحياتى ، هو فى بعض أبعاده على الأقل ينشأ عن تفاوت الفهم للظاهرة الثقافية ، **فالمجتمع الأول يرى فى الثقافة أفكارا وقيما ، ثم مؤسسات تخدم وتجسد هذه الأفكار والقيم ، ثم إنجازات مادية لهذه المؤسسات تستوفى لهذه الأفكار والقيم لحمتها الحياتية وسداها المعاشية ، بينما يراها المجتمع الثانى مجرد مقولات مباركة مترفة ، تستخدم للشقاق اللفظى فى الأندية ، أو لعمل الأحجبة ، أو لدغدغة مشاعر المواطن وخداعه بأمل لا يعرف إن كان قريبا أو بعيدا ، أو للتظاهر الخطابى فى المناسبات ، أو للادعاء الكاذب بأفضال لا وجود حقيقى لها .**

ودون تحديد لنماذج بعينها ، وما أكثر النماذج التى يمكن الاستدلال بها ، فإن موقفنا ، وبالتحديد موقف الأكثرية من أصحاب الرؤى الدينية ، من الحضارة المعاصرة يمكن اعتباره تجسيدا لكل المثالب والعيوب التى أوردناها من قبل . والحضارة (أو الحضارات) المعاصرة ، وبالتحديد النوعيات الفاعلة منها والمنتجة هى بغير شك ، ورغم كل مكابرة ، غربية الطابع . والمحتوى الثقافى لهذه الحضارة المعاصرة مدان ، إن لم يكن مرفوضا ، من ذلك الفريق ، ذلك لأن هذا المحتوى حسب زعمهم ، مادى الهوى ، نفعى الاتجاهات ، متجاهل لفطرة الإنسان ، مهدر لإنسانيته . وهذا الفريق ليس يعدم ، إلى جانب مزاعمه الذاتية ، أن يجد فى بعض كتابات الغربيين بعض الأفكار

المتشائمة التى تتحدث عن عجز حضارة الغرب عن استيفاء المطالب الإنسانية الروحانية الواسعة ، أو التى تتوقع انهيارا سريعا لهذه الحضارة المادية . ويلجأ هذا الفريق عادة إلى غريزة الانتقاء ، التى تميز الفعل الثقافى لأشباه العالمين ، ويتشبث بهذه الأفكار والكتابات الشاردة نوعا ما عن تيارات الإبداع الثقافى والفكرى الغربى ، ويستند إليها ، فى غير حق ، لدعم تصوراته العدوانية المريضة عن ثقافات الآخرين وحضاراتهم ومن الممكن أن يقع هذا الفريق على بعض الكتابات الغربية التى كتبت دعما للحضارة الغربية المعاصرة ، وصيغت بقصد ترشيدها ، وألفت بقصد إحداث المزيد من التوازن فى خطوها ، فإذا به ينتقى منها ما توافق مع هواه المتحامل ضد ثقافة الغرب وحضارته ، ثم يتعسف فى استخدام هذه الكتابات لتعضيد توهماته الجاهلة بشأن هذه الثقافة وتلك الحضارة . ولعل أوضح الأمثلة على ذلك استخدام كتاب كثيرين من أصحاب المنطلقات الدينية لكتابات العالم الغربى الكبير ألكسيس كاريل ، خاصة كتابه المعنون « الإنسان ذلك المجهول » كدليل على عجز الحضارة الغربية وقصورها وحتمية الأفول السريع لها ، بينما كان كاريل نفسه يقدم ما يكتب ، وعلى وجه التحديد كتابه السابق ذكره ، من منطلق العالم الغربى الضالع فى صناعة الحضارة (والثقافة) الغربية ، الحريص على تقدمها ، والمستهدف لإمكانيات أفضل للعلم المعاصر كى يلج ويضىء ويتعرف على النطاقات المجهولة فى التكوينين النفسى والفسيولوجى للإنسان ![٢٤] . وأنا لست أريد أن أصل هنا ، إلى زعم مضاد آخر ، ذلك لأننى شخصيا أرى فى هذه الحضارة أنماطا من الصراع الاقتصادى – الاجتماعى تتجاوز الضوابط الإنسانية ، كما أننى أرى فيها انحيازا متعاليا وغبيا لأنماط (أو أجناس) من البشر دون بقية الأنماط الأخرى التى هى أيضا من خلق الله ، هذا بإضافة إلى أننى أرى فى الخطو السريع (التكنولوجى) لهذه الحضارة فى العقود الأخيرة نوعا من القهر المؤئس للمجتمعات النامية ، وهو القهر الذى يمزق آمال

التنمية والتطور والتحديث فى تلك المجتمعات شر ممزق ، والذى يفرض عليها الخروج المستسلم من حلبة الكفاح فى سبيل الغد الأفضل الذى هو أدنى المتطلبات الحضارية للانسان الواعى المعاصر ، غير أن الإنصاف يقتضى أن نسلم تماما بأن الحضارة الغربية المعاصرة ، فى كافة المجالات المادية والمعنوية ، قد نقلت العالم الأرضى كله خطوات كبيرة وخطيرة إلى الأمام . وبخصوص التسهيلات المادية ، من وسائل انتقال وأجهزة اتصال ومؤسسات خدمات ، فلست أحسب أحدا بقادر على إنكار آثارها . أما فى الجانب المعنوى ، ورغم تحفظات لا تزال قائمة فى نفسى وفى نفوس آخرين ، فإن الإنتاج الغربى فى مجالات الفن والأدب والفلسفة والفكر بصفة عامة إنما هو كثير ، وبصورة واضحة ، كما أنه مفيد للبشرية كلها وبمستويات لا يجدى معها إنكار المنكرين . ولعله من المفيد ، فى مواجهة المكابرين ، أن نذكرهم فقط بأن حقوق الإنسان (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاعتقادية) فى هذه المجتمعات الغربية ، تتقدم عشرات المرات عنها فى مجتمعات هؤلاء الذين يتحاملون على الحضارة الغربية ، وهو الأمر الذى يؤكد أن الجانب المعنوى فى هذه الحضارة المتهمة ليس على هذه الدرجة من التدنى التى يجاهر بها كذب هؤلاء .

واستطرادا مع هذه التوهمات غير المتوازنة ، لثقافات الآخرين ، فإن التاريخ السياسى ، مثله مثل كافة الإنجازات الفكرية ، يجرى تصويره كما لو كان مؤامرة مستمرة ومتصلة ضد الإسلام . وهذه الرؤية التآمرية للتاريخ وللإبداع الفكرى (بل والعلمى) الغربى ، تتوهم تكوينات ديناصورية خرافية ثلاثة تقوم بتنفيذ المؤامرة ، وتتولى كبرها ، وتؤجج نارها وتقتسم عوائدها وفوائدها ومكاسبها العدوانية . وهذه التكوينات الثلاثة هى ما اصطلح البعض ، ممن يكتبون باسم الدين ، على تسميتها الصليبية ، والشيوعية ، واليهودية .

وهذه القوى الثلاث الشريرة ، هى فى وهم هؤلاء ، تجسيد لظاهرة

« الكل فى واحد » . فهى جميعها موحدة الهدف ، مكتلة الإرادة ، مشرعة العزم ، من أجل حرب الإسلام وفى سبيل إبادة أهله ، وعلى طريق إزاحته كليا من خارطة التأثير الإنسانى[٢٥] . ومن بين هذه التكوينات الشريرة الثلاث فإن « اليهودية » لها الدور الأكبر فى هذه الممارسات القبيحة المعادية للإسلام ، بل إن هذه اليهودية اللئيمة هى المحرك الرئيسى – بل والخالق الأول – لكل ماعداها من نزعات فكرية ، ومن بدع ايديولوجية ، ومن تخريجات ثقافية ، سواء كانت صليبية ، أو شيوعية ، أو ليبرالية ، أو ما سونية ، أو كما هى فى أحدث طبعات الإدعاء يسارية ! .. وليس أدل على صدق الوهم لدى هؤلاء من كون فرويد رائد مدرسة التحليل النفسى ، مثله مثل ماركس ، مثلهما مثل دارون (غير أن دارون هو فى الحقيقة مسيحى ولكن يبدو أن كثيرين أعمتهم الحساسية فهم لا يعرفون) ، ومثلهم مثل كثيرين من قادة الفكر والرأى والعلم المعاصر ، من اليهود الأقحاح ، أو من المتهودين الذين تحولوا عن دياناتهم الأصلية إمعاناً فى التمويه والخداع والمراءاة .

والذى غاب عن هؤلاء ، أن الصليبية مثلها مثل الشيوعية ، مثلهما مثل الصهيونية (وهى المقابل العلمى لما يسمونه اليهودية) ، هى فى حقيقة الأمر من المحاور الفكرية التى أفرزتها الحضارة الغربية . فوجودها فى الكيان الثقافى الغربى وجود حقيقى ، كما أن التناقضات الجذرية بينها جميعا هى أيضا تناقضات حقيقية . غير أن التفسير الصحيح لهذا الوجود إنما هو أبعد ما يكون عن التمرضات التى يقدمها هؤلاء . فهذه الظواهر جميعها ، أفرزتها مجتمعات الغرب نتيجة الظروف الموضوعية التاريخية التى مرت بها ، ونتيجة الإشتراطات الحياتية التى عاشتها والتى لا تزال تعيشها .

فالصليبية إن وجدت إنما تكون تعبيرا عن الإنتماء العقيدى المسيحى

(أو الصليبي إذا رضى المغالطون) الذى تلبس أوربا والغرب طوال عشرين قرنا من الزمان . ومن طبائع الأمور أن أصحاب هذا الإنتماء عندما يتعاملون مع العقائد الأخرى فإنهم لابد منحازون لمعتقدهم ، متحاملون على معتقد الآخرين ، بل ومتصادمون معه فى أحيان كثيرة .

وأصحاب أى معتقد دينى ، عندما يقوّمونه ، فإن موقفهم منه يتميز بالتسليم المسبق ، المرتكز أساسا على الدليل النقلى . أما عندما يقوّم هؤلاء معتقدات الآخرين فإن تعاملهم معها يكون نقديا ، كما أنه يكون متحررا من التزامات الإقرار الإيمانى بصحة بعض أو حتى كل ما تتضمنه تلك المعتقدات ، ومن هنا يبدو فيما يكتبونه أو فيما يرددونه عنها شىء - قليل أو كثير - من التطاول والتهوين والتحرير وغير ذلك من أنماط الانتقاص المتبصر أو المتعصب . ولو أننا نظرنا بعيون الآخرين ، لبعض أو لكل ما تكتبه عن معتقداتهم الدينية ، لرأينا فيما نكتب مشابهات كثيرة لذلك الذى نراه فى كتاباتهم عن معتقداتنا الإسلامية . فإذا أضفنا إلى ذلك الزيغ الذى ينشأ أصلا عن الاختلاف فى المعتقد ، إثر التراكمات التاريخية التى استوعبها الموروث الثقافى لأى طرفين متنافسين ، أو متحاورين ، أو متنازعين ، حسبما يكون مستوى الصراع بينهما ، فإننا قد نحسن فهم حقيقة الحساسيات التى تثور بين الغرب المسيحى وبين الشرق الإسلامى . فمنذ ذلك الصدام التاريخى الكبير الذى نشأ بينهما ، والذى عرف باسم الحروب الصليبية ، وهى تلك الحروب التى يجمع المؤرخون الموضوعيون على أنها لم تكن دينية الجوهر وإن كانت دينية الصبغة والمظهر .. منذ ذلك الصدام ترسب فى الموروث الثقافى لكل من الطرفين إحساس دفين بالعداوة ، ومشاعر ملتهبة من الشك ، ورغبات مرضية فى الثأر . وقد بقيت من هذه الأحاسيس والمشاعر والرغبات بقايا لم يستطع طول الزمان أن يزيلها ، وذلك رغم أن بابوية العصور الوسطى ، وملوك الإقطاع المتاجر فى الدين ، قد أصبحوا جميعا من أشباح الذكرى التى تجتهد هذه

المجتمعات ، بل وتجهد نفسها ، لطمسها نهائيا من ذاكرتها المعاصرة ، ولإزالتها كليا من مدوناتها الفكرية والثقافية . ولأن أى مجتمع ، كما أوضحت من قبل ، لا يمكن أن ينسلخ تماما من موروثه الثقافى ، كما أنه لا يمكنه البتة أن يبرأ منه ، فإن الحساسية المسيحية الغربية تجاه المعتقد الدينى الإسلامى يمكن أن تكتسب حتى فى أيامنا الراهنة – نكهة صليبية ، لا ترضينا كمسلمين ، بل وقد لا ترضى المحايدين والموضوعيين من أصحاب المعتقدات الأخرى ، الذين قد يكون بعضهم مسيحىّ المعتقد والولاء . ومن الأنماط الصارخة لهذه البقايا المتقيحة من التعصب ، ما يرويه بعضهم عن اللنبى قائد القوات البريطانية حين دخل فلسطين فى نهايات الحرب العالمية الأولى إذ قال : « اليوم انتهت الحروب الصليبية » . ومنها أيضا ما ينسب إلى قائد فرنسي وقف هو الآخر عندما دخل سورية على قبر الناصر صلاح الدين قاهر الحقد الصليبى القديم ، وصرخ قائلا ، وفى تحد مريض للبطل الكردى المدافع عن العروبة والإسلام : « ها قد عدنا يا صلاح الدين ! » .

وهذه الصيحات المتطرفة ، إنما تعبر عن بقايا من الموروث التاريخى والمعتقدى العدوانى تجاه العرب وتجاه الإسلام . وهذه البقايا قد تصلح للكشف عن مشاعر الفرد الغربى المسيحى ، ولكنها لا تصلح لتفسير سلوك المجتمعات والدول . فالدولة توجه سياساتها أمور وعوامل أكثر اتساعا من الدين ، وبعض هذه العوامل سياسى ، وبعضها الآخر اقتصادى ، وبعضها الثالث أيديولوجى ، وبعضها الرابع قومى وطنى .. الخ وعلى سبيل المثال فإن الاستعمار الغربى لم يكن يقصد القضاء على الإسلام ، ولا حتى مصارعته بصورة مباشرة . **ولكن هذا الاستعمار الحديث ، وقد رأى فى الإسلام ، مثلما رأى فى العروبة ، عناصر تمايز ، ومدد قوة ، ومتاريس صمود ، وأسلحة كفاح ، فقد حاول جاهدا أن يحطم عناصر القوة هذه ، مثلما حطم نظام التعليم الوطنى ،**

وهياكل الاقتصاد القومى ، والمؤسسات الوطنية العسكرية والمدنية التى قد تمثل خطراً عليه وعلى مطامعه . وقد حدث هذا فى الجزائر التى رفع الزعيم بن باديس فيها شعار الثورة المتحدى للاستعمار الفرنسى (شعب الجزائر مسلم .. والى العروبة ينتمى) ، مثلما حدث فى مصر ، ومثلما حدث فى بقية المجتمعات الاسلامية التى خضعت للاستعمار . ثم إن هذا الاستعمار الغربى ما كان متغافلا عن أصحاب المعتقدات الدينية غير الإسلامية فى الدول الكثيرة التى مد إليها سطوته وبسط عليها سيطرته . فالمسيحيون الشرقيون فى العالم العربى ، وفى لبنان خاصة ، لم يكونوا أسعد حظا من المسلمين ، مثلهم مثل الهندوس فى الهند ، والمسيحيون فى أثيوبيا ، والبوذيون والكونفشيوسيون فى الصين وفى جنوبى شرقى آسيا . بل إن الهتلرية المسيحية (وهى نمط من الكولونيالية الغربية) لم تتورع عن اجتياح وتهديم أوربا المسيحية ، دون اعتبار لرابطة الدين التى يفترض وفق منطق من يرون فى حركة التاريخ نتيجة حتمية لصراعات الأديان أنها إن لم تكن توحد بين الشعوب الأوربية جميعا فإنها تقيم بينها أشكالا متعاطفة من العلاقات الأخوية . كما أن وحدة الديانة المسيحية هذه ، لم تمنع الدول الأوربية ، وعلى وجه التحديد بريطانيا وفرنسا وأسبانيا ، من استعمار المجتمعات المسيحية التى نشأت فى الأمريكتين بعد اكتشاف العالم الجديد ، وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ، كما أنها لم تمنع هذه الشعوب والمجتمعات من خوض حروب للتحرير طويلة وعنيفة حتى أمكنها التخلص من استعمار الأخوة فى الدين (والعنصر أيضا) من الأوربيين .

والإجرام الاقتصادى ، والخلل الاجتماعى ، والتعصب الدينى ، والاستعلاء العنصرى ، وانحرافات المؤسسات الدينية ، ومثيلاتها من صور الظلم التى عاشتها المجتمعات الغربية ، كانت وراء الانبعاثات الفكرية والحركية والتنظيمية التى استهدفت إقامة العدل ، وعملت من أجل الخلاص – ولو حتى بالتطرف – للأقليات المضطهدة . وفى هذا

الجو الملبد بالتعقيدات نما وتطور الفكر الاشتراكى ، ثم الفكر الشيوعى ، وكذلك تخلق الفكر الصهيونى الذى أنشأ منظماته العدوانية ، تلك المنظمات التى هربت من ظلم الغرب لتقيم نصب ظلم جديدة لأهل الشرق من الفلسطينيين والعرب . هذه الأنماط الفكرية والتنظيمية تكونت فى رحم المجتمع الغربى ، فى إطار نزعة إنسانية للخلاص من ظلم ذلك المجتمع ، ولم تنشأ أصلاً بقصد العداء للإسلام ، ولا بنية شن الحروب المقدسة ضده . وحتى لو كانت هذه الحركات ، نتيجة انتشارها ونموها الطبيعيين ، قد مارست صراعاً مع بعض المجتمعات المنتسبة إلى الإسلام ، فإنه يجب فهم هذا الصراع فى أطره الفكرية الشاملة ، وفى أغلفته المادية الموضوعية السليمة . وقد نخوض ، بل ويجب فى بعض الأحيان أن نخوض ضد بعض هذه الأفكار والحركات صراع حياة أو موت ، وقد نعاديها عداء مسرفاً ، مثلما نفعل فى عالمنا العربى مع الحركة الصهيونية بجناحيها الأيديولوجى والتنظيمى ، ولكن يحسن أن نفهم الدوافع الحقيقية لهذا الصراع ، وأن نتقن الطبيعة الجوهرية له ، وأن نتيقن أساليب النضال فيه ، وكلها أمور لا يمكن أن تتحقق لو ضيقنا نظرتنا إلى ذلك الصراع فأحلناه إلى خلاف حول أمور الاعتقاد الدينى ، وتلهينا بحساسياتنا الوجدانية عن الجوانب الحضارية ، والاقتصادية ، والإقليمية ، والوطنية ، والإنسانية فيه ، وتورطنا فى سوء الفهم ، ينشأ عادة عن الرؤية السريعة والمتشنجة لبعض العناصر الدينية التى يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الإسرائيلى الذى يقيمه على أرضنا المغتصبة فى فلسطين ، فى حين أنه يقيم فى مواجهتنا مجتمعاً علمانياً معاصراً ، لا يقبل من موروثه الدينى إلا ما يعضد نزعته الصهيونية ، ويستقطب الجماهير اليهودية فى العالم كله لتنتمى تعصباً إلى دولة إسرائيل ! .

والشيوعية ، بفلسفاتها الماركسية ، وبتجسيداتها التنظيمية دولاً وأحزابا ، بدأت (ولا تزال) متناقضة مع الكهنوت المسيحى ،

ورافضة للارهاب البابوى وللسلطة الدينية المكرسة للتخلف . وهذه الشيوعية انتهى بها الأمر أيضا إلى معاداة للصهيونية شديدة ، لأسباب ايديولوجية ، ولأسباب تتعلق بالخبرة السياسية والتاريخية بالصراع العربى الإسرائيلى . وذلك يعنى أن التضاد بين هاتيك المكونات الثلاث فى الحضارة الغربية ، أى الصليبية (المسيحية) والشيوعية والصهيونية ، واضح وصريح ولا يحتمل اللبس . بل إن التجربة الحياتية تثبت أن الإطار العام للثقافة الغربية قد بدأ ينقسم مع دخول القرن العشرين إلى إطارين فرعيين متمايزين ، أولهما : إطار أوربا الغربية ومعها الولايات المتحدة الأمريكية ، وألحقت بهما اليابان مؤخراً ، وثانيهما : إطار أوربا الشرقية والإتحاد السوفيتى . ومن هنا فإنه يمكننا أن نخلص إلى أنه ، باستثناء الصهيونية التى نرى فى العداء لها واجباً وطنياً وقومياً ودينياً وإنسانياً على كل مواطن عربى (مسلم أو مسيحى أو حتى يهودى) ، يمكن لأى فرد كان أن يعادى الشيوعية أو الصليبية ، ولكن بشرط ألّا يخلط بينهما ، وبشرط ألّا يجمع بينهما وهما النقيضان اللذان لا يجتمعان ، وألّا يزعم أنهما موحدا الأهداف والوسائل ضد العروبة والإسلام ! .

وهذا الموقف غير المتوازن من ثقافات الآخرين وأفكارهم ليس مقصوراً فقط على المجتمعات الأخرى المخالفة لنا ، ولكنه قد يمتد أيضاً إلى أجزاء من تاريخنا ، ونماذج من حضاراتنا ، فيسقطها ويتجاهلها . فالفرعونية فى مصر ، والفينيقية فى فلسطين ولبنان ، والسومرية فى العراق ، والسبئية فى اليمن ، إن لم تكن موضع تحامل من البعض فإنها قد تبدو فى كتابات البعض الآخر من العورات التى يحسن سترها ويحسن السكوت عنها . وهذا البتر التعسفى لفترات طويلة كاملة من تاريخنا ، إنما يعبر عن مكابرة جاهلة إزاء قانون الاستمرارية الثقافية فى المجتمعات الإنسانية . ولعله من قبيل التنبيه فقط أن نذكّر هؤلاء بأن الكثير من أشكال السلوك الاجتماعى المعاصر ، وبعضها دينى الصبغة ، لا يمكن

فهمها أو تطويرها أو حتى معالجتها ، دون الرجوع إلى ، ودون الإلمام بالموروث الثقافى المنتقل عبر التاريخ من المجتمعات القديمة إلى المجتمع الجديد . ومن الأمثلة الصارخة فى هذا السبيل تلك الشعائر الجنائزية التى يتبعها المسلمون فى مصر ، مثل تقبل العزاء لمدة ثلاثة أيام ، وإقامة ذكرى الأربعين ، والقراءة وتوزيع القرابين على قبور الموتى وعلى أرواحهم .. الخ ، وكلها أمور موروثة عن مصر الفرعونية ، صبغت بصبغة الإسلام فى مصر الإسلامية ، ولكنها لا تزال من أنماط السلوك الاجتماعى السائدة فى مصر المعاصرة ! .

٣ – نحو موقف مستنير من أفكار الآخرين

وإذا كانت هذه هى سمات وملامح الموقف غير السليم للبعض منا تجاه أفكار وثقافات الآخرين ، فكيف يكون الموقف السليم ؟ .

ذلك الموقف السليم ، لابد وأن يتصف بالاستنارة ، وأن يتميز بها .

والاستنارة التى أعنيها ، لها دعامتان ، الأولى علمية ، والثانية عملية .

والدعامة العلمية تتجسد فى فهم موضوعى للظاهرة الثقافية .

أما الدعامة الثانية فبنيتها إدراك عملى لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين .

وكما أوضحت من قبل ، فإن ثقافات الشعوب والأمم ، إنما هى جماع الإنجازات المادية والمعنوية التى تحققها هذه المجتمعات . والمركب الثقافى لأية أمة إنما هو العمود الفقرى الذى تبنى عليه وحوله حضارة هذه الأمة . وهذا المركب الثقافى له أبعاد ثلاثة ، متمثلة فى القيم والأفكار ، ثم فى المؤسسات القائمة على أساس منها ومن أجلها أيضاً ، ثم الإنجازات المادية (العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية .. الخ) التى يتوفر على إحداثها جهد أى مجتمع . وهذه الأركان الثلاثة للبناء الثقافى إنما تتأثر بالخبرات المكتسبة (معنوية أو مادية) لهذه الأمة أو لذلك

الشعب . وهذه الخبرات قد تتكون لدى الناس من تفهمهم لموروثهم الثقافى ، الفكرى والدينى والمادى أيضا ، ثم محاولتهم ترشيد أو تطوير أو إعادة توظيف هذا الموروث بما يلائم روح العصر . كما أنها قد تتكون لديهم من التجارب التى خاضتها الأمم والشعوب فى صراعها مع العوامل الطبيعية ومع العوامل البشرية الخارجية (كالاستعمار والتعامل مع الأمم والشعوب الأخرى) أو الداخلية (خلافات وتعاملات الفرق والأحزاب والطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة) . ثم إن هذه الخبرات قد تتراكم نتيجة للمعارف العلمية المكتسبة عن طريق التنمية الذهنية للشعب أو عن طريق الإتصال الثقافى أو التماس الحضارى . **أى أنه يمكن القول بأن الاختلاف بين ثقافة شعب وآخر ، أو أمة وأخرى ، إنما ينشأ عن طبيعة العناصر المكونة للثقافة من دين أو خبرة أو معرفة علمية أو ظروف حياتية ، كما أن النكهة الأخيرة لهذه الثقافة تتوقف على نسب دخول كل هذه العناصر فى تكوين المركب الثقافى الشامل للشعب أو للأمة** . ومن هنا ، فإنه يمكننا أن نؤكد أن المجتمع

أو الشعب إنما يصنع ثقافته بقصد التكيف مع ظروفه الحياتية ، ومع شروط حياته الموضوعية . كما يمكننا أن نقطع بأن الفعل الثقافى لأى مجتمع إنما هو صورة من صور المواجهة التى يمارسها هذا المجتمع لمشكلاته اليومية ، كما أنه نمط من أنماط الصيانة لحياته المستقبلة بما يحقق مصلحته القومية ، واستمراره القيمى ، وتطوره الحضارى . **أى أن أى مجتمع ، وأية أمة ، إنما يصنع كل منهما ثقافته بقصد نفع نفسه ، وليس بقصد الإضرار بالآخرين ، بمعنى أن الثقافة السليمة الراشدة إنما هى فى الأساس فعل يُقصد به تحقيق مصلحة حياتية وحضارية للمجتمع ، وليست رد فعل عدوانى عينه على الخارج ، يأخذ منه عقداً ، ويقذف إليه عداوة ، ويعامله بالمهاترة** . والثقافة الحقيقية ، القابلة للاستمرار ، والقادرة على الفعل لأجيال طويلة ، إنما هى تلك الثقافة التى تستجيب للمتطلبات الحقيقية ، غير الزائفة ، للمجتمع . أما

الثقافة المتعصبة الفجة المتربصة بالآخرين ، عن إحساس بالدنو أو توهم كاذب بالعلو ، فقد تكون بسبب عصبيتها وانفعاليتها عالية الصوت فى عصرها ، ولكنها بعد هذا العصر ، بل وقبل انقضائه ، لابد وأن تخمد وتموت . وعلى سبيل المثال ، فإن الموروث الثقافى الدينى من حضاراتنا الإسلامية الذى بقى حياً حتى يومنا هذا ، إنما هو ذلك التراث الإيجابى الذى التزم الجدية فى فهم الدين ، وتمنهج بالموضوعية فى درسه لأمور الشريعة ، وصرف جهده لاستنباط الإيجابيات الإسلامية ، بدلاً من تعقب مثالب الآخرين ، مسلمين وغير مسلمين . ومثل هذا يقال بشأن الثقافات المعاصرة ، فالأنواع منها التى تهتم بذاتها ، تعمقاً وتطوراً وترشيداً وتقويماً ، إنما هى الأقدر على الفعل ، والأشد فى التأثير على المجتمعات المعاصرة . وإننى لأحسب أن هذه الصفات تنطبق بدرجة كبيرة على ثقافات المجتمعات الغربية ، بينما نقيضها يتلبس الكثير من اجتهاداتنا الثقافية ، التى لم يعد لها من همٍّ غير لعن أفكار وقيم ومعتقدات الآخرين ! .

وإذا كانت هذه هى طبيعة الظاهرة الثقافية ، فإن أية محاولة منا لتقويم أفكار الآخرين ، يجب أن تأخذ فى الاعتبار طبيعة العناصر المكونة لهذه الثقافة ، كما يجب عليها أن تقيّم الوزن المناسب لانعكاسات هذه المكونات على سلوك وتصرفات الناس المنتسبين لهذه الثقافة . **وإذا كنا ، نحن العرب المسلمين ، لا نقدر أن نخلص من تأثير موروثاتنا القومية ، ولا من واقعنا التاريخى ، ولا من الظلال الناشئة عن إنجازاتنا الحياتية المادية ، فإننا يجب أن نسلم بأن الآخرين هم أيضاً ليس بمقدورهم أن يتجنبوا تأثير هذه العوامل على تكويناتهم النفسية والثقافية** . وهذا التسليم من جانبنا ، بهذه الحقيقة الموضوعية ، ليس يعنى قبولنا بكل أفكار الآخرين ، كما أنه لا يعنى سكوتنا الضعيف على ما قد تتضمنه هذه الأفكار من قصور أو انحراف ، ولكنه بالدرجة الأولى يتطلب منا أن يكون موقفنا النقدى من هذه الأفكار موضوعياً .

والموضوعية هنا تعنى تعاملنا مع جوهر هذه الأفكار ، وفقا لمناهج العلم ، مع الإلتزام بآداب الحوار ، لفحصها وتقويمها واستكشاف الإيجابى من مكوناتها للاستفادة منه ، والتعرف على السلبى منها للتجاوز عنه . ومن واقع خبرتنا التاريخية ، الإسلامية والعربية ، فإننا يمكن أن نتعلم أن هذا النوع من التعامل الإيجابى مع أفكار وثقافات الآخرين ، يمكن أن يؤدى إلى طفرات ثقافية طيبة ، نحن المستفيدون منها بغير شك . ففى العصر العباسى الأول (وفى عصر المأمون على وجه التحديد) عندما ازدهرت حركة الترجمة ، ونشط تعامل المسلمين مع الثقافات القديمة من يونانية وسريانية وهندية وغيرها ، وعندما كان الموقف العربى الإسلامى ، من هذا المدد الثقافى الجديد متوازناً ومتبصراً ، طفرت حركة التأليف تمتيناً للعقيدة الإسلامية فظهر علم الكلام ، ونمت مدارس التفكير الوطنية فظهرت الفلسفة الإسلامية ، وأتيحت المعارف العلمية فى الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغيرها للكثيرين من المسلمين فكان منهم علماء أفذاذ فى كل هذه المجالات ، قامت على أكتافهم الحضارة الإسلامية لفترة طويلة ، ثم لحقت بأعمالهم أوربا العصور الوسطى ، فخرجت بفضلهم من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة العلمية التى لا تزال متصلة فى كافة إنجازات الحضارات المعاصرة . وفى العصر الحديث أيضا تكررت هذه التجربة ، وكان الفضل فيها لطموح محمد على الحاكم الجرىء الذى تولى زمام الحكم فى مصر فى مطلع القرن التاسع عشر . ورغم تحفظات كثيرة قد يراها البعض على نظام حكم محمد على ، إلا أن أحداً لا ينكر أن حركات الترجمة ، وإيفاد البعثات ، بكل ما صاحبها من احتكاكات حضارية بالعالم المتقدم وقتئذ ، كانت المنافذ إلى القبسات المستنيرة التى وردت إلى المجتمع المصرى ، وكان فى مقدمتها أعمال الطهطاوى (الشيخ رفاعه رافع) وعلى مبارك وغيرهما من قادة الرأى والفكر فى مصر المعاصرة . والذى كان يميز الاجتهادات الثقافية فى هذ المرحلة ،

وفيما لحق بها من فترات ، أنها كانت فى أغلبها صاحبة نظرة إيجابية إلى ثقافات الآخرين ، كما أنها كانت أيضا صاحبة نظرة قويمة لثقافتنا القومية ، مما مكن أعلام الفكر فى هذه المراحل من التقدم بمحاور جديدة سليمة تطورت على أساسها هذه الثقافة القومية . ومثل هذه المواقف الثقافية الإيجابية هى التى وضعت بين أيدينا كتابات وإنجازات عظيمة لرواد عظام مثل عبد الرحمن الكواكبى ، وجمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده .

والإدراك العملى لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين لا يكتمل ما لم نقبل بظاهرة التأثير المتبادل بين الأفكار والثقافات . وهذه الاحتكاكات الثقافية (أو الحضارية) عملية مستمرة منذ بدء التاريخ الإنسانى ، ولكنها فى عصرنا الحاضر أكثر قوة وأشد وضوحاً بسبب ثورة الاتصالات التى حولت العالم كله إلى ما يشبه قرية كبيرة بمقاييس العصور القديمة . **وهذا الواقع الاتصالى المعاصر يرتب نتيجة حتمية ، وهى تبادل التأثير الثقافى بين المجتمعات المعاصرة ، سواء رضى الناس فى تلك المجتمعات بهذا التأثير أو رغبوا عنه** . وإذا كان الاحتكاك الثقافى ، بحكم طبيعة العصر ، حتمياً ، فإن قدرة أية ثقافة على الصمود إنما تتوقف على بصرها فى التعامل مع الثقافات الأخرى ، وهذا بدوره يستلزم أن تكون هذه الثقافة فائقة الحيوية . وهذه الحيوية ترتبط بتوفر شرطين أساسيين ، أولهما أن تكون هذه الثقافة منتجة فكرياً ومادياً ، وثانيهما أن تكون قادرة على استنباط الإيجابى فى الثقافات الأخرى ، فإن رأته مناسباً للمجتمع الذى تعمل فيه ، فإنها قد تتبناه وتعيد توظيفه ، لتدعيم مواقفها الفكرية ، وتقوية فعالياتها الاجتماعية ، وتطوير تأثيراتها الحضارية . وهكذا ، فإنه كلما كانت إحدى الثقافات أشد حيوية ، كلما كان تعامل أصحابها مع ثقافات الآخرين أكثر دلالة على الثقة فى النفس ، وأعظم تعبيرا عن النضج الحضارى . وفى إطار هذا النضج المتحضر ، وتلك الفعالية الواثقة ،

فإن أفكار الخائفين حول الغزو الفكرى ، والاستيراد الثقافى ، لا تقوم لها قائمة . فأى تبادل ثقافى فى عصرنا الراهن إنما هو من الأمور الطبيعية ، كما أن تعرض أى مجتمع معاصر لتيارات ثقافية غربية أصبح فى حكم الظواهر الكونية المتوفرة شروط حدوثها باستمرار .

والفيصل بين التفاعل الثقافى وبين الغزو الثقافى إنما هو فى وجود إرادة الاختيار الثقافى من عدم وجودها . فإذا توفرت إرادة الاختيار الثقافى هذه لدى مثقفى أى مجتمع فإنهم يصبحون قادرين على التعامل ، بل والتفاعل ، مع كل الثقافات . وفى مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة ، فإن إرادة الاختيار الثقافى متوفرة والحمد لله ، وذلك هو النتيجة الطبيعية لاستقلال الإرادة الوطنية (السياسية والاقتصادية) ، وقيام الولاية العامة على شئون هذه المجتمعات لأبنائها العرب والمسلمين . إن السيادة الوطنية إذ تتكرس لأبناء شعب بعينه ، يحكمون أنفسهم بأنفسهم ، يمكن أن تخلق موقفاً متوازناً من الثقافات الأخرى النشطة التى قد ترد من المجتمعات الغربية . ففى إطار هذه السيادة يصبح الأخذ والرفض من هذه الثقافات الوافدة حق المجتمع الوطنى المطلق ، كما تصبح إرادة البت فى شئون الثقافة من خصوصيات هذا المجتمع التى لا يمكن منازعته فيها . وإذا كانت هذه هى الحال ، فى أغلب المجتمعات المعاصرة ، ومن بينها مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، فإنه يبدو على قدر كبير من الغرابة ، كل ذلك الصراخ والعويل والتباكى الذى يطلقه البعض بخصوص الغزو الفكرى والتبعية الفكرية ، وكلها أفكار لعلها كانت تبدو صحيحة تماماً فى الأوقات التى كان الاستعمار الغربى فيها صاحب الولاية المطلقة على شئون المستعمرات ، مما كان يمكنه من تمرير كل تصوراته الفكرية والثقافية إلى هذه المستعمرات بل وفرضها على شعوبها ، دونما اعتبار لصلاحية أو عدم صلاحية هذه التصورات للمجتمعات التى تفرض تعسفاً عليها . صحيح أن أغلب شعوب المستعمرات لا تزال تعانى من آثار ذلك القهر الثقافى الذى

تعرضت له فى الحقب الاستعمارية ، وصحيح أيضاً أن بعض أبناء هذه المستعمرات قد تم استقطابهم فى بؤر التبعية الثقافية للاستعماريين القديم والجديد ، وصحيح أيضا أن الإمكانات الإعلامية والثقافية للدول الاستعمارية (والامبريالية) كبيرة للغاية بما يؤثر سلبيا على أغلب الدول النامية ويؤخر من استقلالها الثقافى ، ولكن هذا جميعه لا يبرر ذلك الموقف السلبى الذى يتبناه البعض إذ يدعو إلى مخاصمة كل الثقافات المعاصرة ، ويحرض على الاستهانة بها ، ويضلل بنى وطنه فيصرفهم عن التعرف العلمى والموضوعى على هذه الثقافات الحية . ذلك لأن فى مثل هذا النهج خروج من العصر لعله والموت الحضارى سواء ، بينما المطلوب والأصلح هو أن نعيش عصرنا ، وأن نكون فاعلين فيه ، وأن نكون متفهمين له ، وكلها أمور لا تتحقق بغير التعامل مع الآخرين فى كافة مجالات النشاط الإنسانى ، ثقافية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية .

وحتى يدرك المكابرون جدوى الأخذ الإرادى الثقافى عن الآخرين ، فإننى أحيلهم إلى الكتابات التى صدرت فى بدايات القرن التاسع عشر تتحدث عن الحرية فى الإسلام وتكتشف آفاقاً لهذه الحرية فيه ، كما أحيلهم إلى الكتابات التى ظهرت مع نهايات نفس القرن وبدايات القرن العشرين تتحدث عن العدالة الاجتماعية فى الإسلام وعن حقوق العاملين والكادحين فيه ، ثم أطلب منهم أن يربطوا بين هذه التوجهات فى الكتابة الإسلامية وبين سيادة الأفكار الليبرالية (المستوردة) فى الفترة الأولى ، وبينها وبين سيطرة الأفكار الاشتراكية (المستوردة أيضاً) فى الفترة الثانية . وإننى لأحسبهم سوف يدركون - ولو لم يعترفوا بذلك صراحة - أن هذه التوجهات المعاصرة ، والتى جعلت للإسلام قبولاً عصريا لدى الأجيال المعاصرة من الشباب المسلم ، إنما جاءت ثمرة الاحتكاك المتبصر ، الذى مارسه مفكرون شجعان ، من أبناء العروبة والإسلام . وحتى لا تختلط الأمور على أصحاب النوايا الحسنة ، وأيضاً حتى لا يتصيد فى الماء العكر البعض من أصحاب النوايا السيئة ، فإننى

أوضح أن مواءمة الإسلام للأفكار السائدة فى المرحلتين كلتيهما لا تعنى أنه كان رأسماليا (ليبراليا) فى النوعية الأولى من الكتابات ، بينما هو يصبح اشتراكيا فى النوعية الأخرى ، ولكن المعنى يستقيم إذا سلمنا بأن مشكلات المجتمعات الإنسانية تتنوع أشكالها ومظاهرها بين مرحلة تاريخية ومرحلة أخرى ، **وحيث أنه فى كل مرحلة تكون إحدى المشكلات الإنسانية أكثر حدة (مثلما كانت مشكلة الحرية فى مرحلة الليبرالية ، ومشكلة العدل الاجتماعى فى مرحلة الاشتراكية) ، وحيث أن جوهر الدين أن يكون مع العدل ومع كرامة الإنسان ، لذلك فإن أصحاب الرؤى والمنطلقات الدينية المستنيرة إذ يعيدون فهم جوهر الدين فى إطار المواصفات الحياتية المستجدة ، إنما يجدون فى المعطيات الدينية الكلية الأصيلة سنداً حقيقياً لكل جهودهم الخالصة لوجه الله والتى تكرس فى سبيل إعلاء الكرامة الإنسانية وفى سبيل إقامة العدل** الذى يراه البشر المؤمنون محققاً لإرادة الله جل وعلا فى إحقاق الحق فى الدنيا والآخرة .

وحتى لا تختلط منا الخطى فنتخبط ونحن نتعامل ثقافيا مع الآخرين ، فإننى أتصور أن عملية تبادل الأخذ والعطاء بيننا وبينهم يمكن أن تحكمها مجموعة الضوابط التالية . **أما الضابط الأول** فهو أن تكون الأولوية فى الأخذ عن الآخرين لمناهج البحث فى مجالات المعرفة المختلفة وليس للنتائج التى توصل إليها هؤلاء ، ذلك لأن هذه النتائج هى بغير شك بنت الظروف الزمانية والمكانية التى طبقت فيها تلك المناهج ، وهى لابد مختلفة بشكل أو بآخر عن ظروف الزمان والمكان التى نعمل نحن من خلالها . **وثانى الضوابط يتمثل فى أن** ما نأخذه من أفكار الآخرين يجب أن يتطابق مع مقتضيات العقل من جهة ، وأن يتفق مع مقتضيات العلم المعاصر من جهة ثانية . **أما ثالث الضوابط** وأهمها فيتمثل فى ضرورة انتقاء ما هو (عام وإنسانى) فى تجارب الآخرين الثقافية ، ورفض كل ما هو ذاتى يخصهم هم دون غيرهم ، لكونه مرتبطاً

ارتباطاً نفسانياً بتجاربهم الذاتية . ومن قبيل الارتباطات الذاتية ذلك الموقف المعادى للدين الذى يبدو فى أغلب الإنتاج الثقافى الغربى ، والذى نشأ أساساً عن ذلك الصراع الرهيب الذى دار بين الكنيسة الغربية وبين كافة أشكال التحديث التى عرفتها هاتيك المجتمعات ، سواء فى مجالات العلم أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الاجتماع .

تبقى ملاحظة أخيرة بشأن تعاملنا مع أفكار الآخرين حين ينشب صراع عدائى بيننا وبينهم . ومثل هذا الصراع العدائى قد ينشأ عن دوافع قومية ، أو عن أسباب اقتصادية ، أو حتى عن تناقضات ايديولوجية . ومن المؤكد أنه فى إطار هذا الصراع فإن التوظيف العدائى للأفكار والثقافات لاقتحام مواقع الخصم ، وهدم متاريس الصمود النفسى والمادى لديه ، تصبح كلها من الأساليب المطروحة للاستخدام . بل إنه من الممكن القول ، إنه حتى دون قيام أنماط عدائية من الصراع ، فإنه قد تحدث نتيجة احتكاك الأفكار والحضارات أشكال من الصدام الثقافى يحاول فيها كل من الأطراف المتلاحمة أن يثبت وجوده فى مواجهة الطرف الآخر ، وأن يفرض إرادته الثقافية عليه . وبالطبع فإنه فى مثل هذه الظروف الصدامية ، سواء كانت صريحة العداوة أو مغلقة ، فإن الاستنارة فى التعامل الفكرى مع الخصوم ، بشقيها العلمى المتمثل فى الفهم الموضوعى للظاهرة الثقافية والعملى المتمثل فى إدراك مقتضيات التعامل مع الآخرين ، لابد من دعمها بالحرص على التمايز الثقافى (القومى أو الوطنى أو الدينى) ، وتقويتها باليقظة تجاه فكر العدو وثقافته ، وتسليحها بالقدرة العملية على ردع الفكر المنحرف (والموجه إعلاميا عادة) ودحض دعواه الكاذبة ، وتنشيطها معرفيا وعلميا وحضاريا حتى تصبح قادرة على الإنتقال من مواقع الدفاع إلى مواقع الهجوم الفكرى إذا استوجبت ظروف الصراع أن تحدث هذه النقلة . وإن من أنماط الصراع التى يخوضها عالمنا العربى الإسلامى ، وتستوجب أن يتصف تعاملنا مع الآخرين بصفات اليقظة

والصلابة والتشدد واتخاذ مواقع الهجوم ، ذلك الصراع المقدس ضد الصهيونية العالمية وضد دولة إسرائيل وضد القوى الامبريالية المساندة لهما ، خاصة بعد أن استطاعت هذه القوى المعادية أن تجد لها بعض المنافذ الشرعية (!!) إلى مواقع متسعة (أرضا وعقولا) من عالمنا العربي المسلم بعد توقيع معاهدة الصلح المصرية - الإسرائيلية - الأمريكية فى مارس ١٩٧٩ م .

٤ - القرآن وأفكار الآخرين

فيما سبق ، قدمنا الضوابط العلمية والعملية التى نتصور أن يقوم تعاملنا مع أفكار وثقافات الآخرين على أساس منها . والسؤال المطروح الآن ، ما دمنا نتحرك فى إطار الدائرة الدينية ، هو : هل ثمة ضوابط شرعية ، تؤيد وتؤكد ما ذهبنا إليه ، وتعضد بالنقل ما تصورناه واجبا بالعقل ؟

نعم .. إن الدعم الشرعى لكل ما ذهبنا إليه موجود ، وفى صلب القرآن الكريم ، الذى تركه فينا الرسول العظيم محمد بن عبد الله ﷺ وقال : « إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا » . ولكن قبل عرض دليلنا القرآنى ، يحسن أن نقف وقفة متأنية مع المستنبطات المتسرعة والخاطئة من القرآن لبعض المسلمين ، فيما يتعلق بالتعامل الحياتى والفكرى مع المخالفين لنا دينا .

هذا البعض منا ، يتصور القرآن ويصوره للآخرين حشدا عدائيا من النصوص ، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم على الصدود العدوانى تجاه المخالفين لهم فى الدين ، ويرى فى كل تعامل بين أى من المسلمين وبين هؤلاء مودة لمن حاد الله ورسوله ، وموالاة لأعداء الإسلام ، واتخاذ بطانة من المفسدين لا تريد للمسلمين وللاسلام غير العنت وشدة الضر . وفى إطار فهم إرهابى لكثير من النصوص القرآنية فإن هذا البعض منا قد وصل بإمكانية الأخذ عن غير المسلمين أو العطاء لهم

(ماديا كان أو معنويا) إلى حواف الخروج من الملة الحنفية السمحاء وهو ما يوقع المسلم المعاصر فى حرج شديد ، خاصة وأن التعامل مع غير المسلمين (كتابيين كانوا أو كفاراً) أصبح من الضرورات الحتمية ، داخل المجتمع الواحد ، وكذلك بين المجتمعات المختلفة .

ونبدأ أولا بتسجيل بعض النصوص القرآنية التى يسىء هؤلاء توظيفها ، ومنها :

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينّا لكم الآيات إن كنتم تعقلون » . (آل عمران – ١١٨) .

« ألم تر إلى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ، ويحلفون على الكذب وهم يعلمون » .
(المجادلة – ١٤) .

« لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم .. » .
(المجادلة – ٢٢) .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين .. » . (المائدة – ٥١) .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم .. » . (الممتحنة – ١) .

وابتداء نؤكد أن التعامل مع غير المسلمين ، وفقا للمقتضيات الحياتية أو الإنسانية ، هو شىء غير الموالاة للعدو ضد بنى الوطن أو ضد شركاء الدين ، كما أن الموقف الموضوعى غير العدوانى غير

المتجامل تجاه ثقافات الآخرين وأفكارهم ، إنما هو شيء مختلف تماما عن التواطؤ مع هؤلاء ضد الذات أو ضد الأهل أو ضد المعتقد الشخصي . هذا إضافة إلى أن الموالاة ، فى أغلب المواطن القرآنية التى عرضت لمصطلحها إنما هي النصرة . والنصرة إنما تكون فى ظروف شقاق حاد ، أو حرب صريحة . ونحن لا نظن قراءة أفكار الآخرين أو تفحصها ، حتى لو كانت لا ترضينا ، فيها شيء من طبيعة الحرب أو لدد الشقاق ، كما لا نظن أن القبول ببعض هذه الأفكار إن كانت سليمة أو حكيمة ، **والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها** ، فيه انتصار لغير المسلمين على المسلمين ! أما عن تقويم الفهم الخاطيء لهذا البعض منا للآيات القرآنية السالفة الذكر ، وغيرها من الآيات التى تصرح أو تشير إلى المنع من موادة المؤمنين لغير المؤمنين ، فاننى أخلى الساحة للعالم المجتهد الإمام محمد عبده الذى يقول فى هذا الشأن :

« .. على أنه لا شبهة لهؤلاء الجهلة فى مثل هذه الآيات تسوغ لهم تفسيق إخوانهم أو تكفيرهم بعد ما جاء فى الآية المحكمة من قوله تعالى : (**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون**(الممتحنة ٨ ، ٩) ، وبعض ما جاء من القصص الذى قصه الله علينا لتكون لنا فيه أسوة إذ قال : (**وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا - لقمان/ ١٥**) ، وبعد ما أباح الله لنا فى آخر ما أنزل على نبيه ﷺ نكاح الكتابيات ، ولا يكون نكاح فى قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة ، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة .

وحقيقة ما جاء فى الآيات الدالة على النهى عن موالاة غير المؤمنين أو موادة الفاسقين والمحادين الله تعالى ، أنه نهى عن الموالاة فى الدين ،

ونصرة غير المؤمنين على المؤمن فيما هو من دينه ، وإمداد الفاسق بالمعونة على فسقه ، وعن اتخاذ بطانة من غير المؤمنين يكون من صفتها أنها تبذل وسعها فى خذلانهم وإيصال الضرر إليهم ، فيكون إدلاء المؤمنين إليها بأسرارهم ، واتخاذها عضدا لهم فى أعمالهم ، إعانة لها على الإيقاع بهم ، أما إذا أمن الضرر ، وغلب الظن بالمنفعة ، ولم يكن فى الموادة معونة على تعدى حدود الله ومخالفة شرعه فلا خطر فى الاستعانة بمن لم يكن من المسلمين ، أو لم يكن من الموفقين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء ، فإن طالب الخير يباح له ، بل ينبغى له أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل إليه ، ما لم يخالطها حذر للدين وللدنيا »[٢٦] .

ونفس هذا المنهج المستنير فى التعامل مع الآخرين المخالفين فى الدين ، يراه عالم جليل آخر ، وهو الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت الذى يرى أن السلم هو العلاقة الأصلية بين الناس فى الإسلام ويقول : « وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التى تهيىء للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوته وأهله ، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل ، ويأبى الإباء كله أن يتخذ الإكراه طريقا للدعوة إليه ونشر تعاليمه ، (**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين – يونس/ ٩٩**) .. وإذا احتفظ غير المسلمين بحالة السلم فهم والمسلمون فى نظر الإسلام إخوان فى الإنسانية ، يتعاونون على خيرها العام ، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، دون إضرار بأحد ولا انتقاض لحق أحد .. والإسلام لا يخرج عن هذا الوضع الطبيعى إلا إذا امتدت إليه يد العدوان ووضعت أمامه العراقيل وأخذت فى فتنة الناس عنه بالإيذاء والتنكيل ، وهنا فقط يؤذن لأهله أن يردوا العدوان بالعدوان إقراراً للسلم وإقامة للقسط ، وهو بذلك يحرم عليهم حرب الاعتداء والعسف واستنزاف الموارد والتضييق على عباد الله ، وفى ذلك يقول : (**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير . الذين**

اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله - الحج/ ٣٩ ، ٤٠) . ويقول : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)[٢٧] .

وفى موضع آخر من كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » يقول فضيلته بخصوص موقف الإسلام بالنسبة لغير المسلمين : « والإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة فى الدين تبيح العداوة والبغضاء ، وتمنع المسالمة والتعاون على شئون الحياة العامة فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة ، والقرآن يقول : (**قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين** - سورة الكافرون) . ويقول : (**فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت . ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا ، وبينكم ، الله يجمع بيننا ، وإليه المصير** - الشورى/ ١٥) . ويقول (**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ، وأخرجوكم من دياركم ، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون** - الممتحنة/ ٨ ، ٩ » .

ويستطرد فضيلة الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ويضيف : « وقد وصى الله الإنسان بوالديه حسناً ، وأن يعاشرهما بالمعروف ، ولو كانا مشركين ، وجاهداه على أن يشرك بالله مثلهما (**وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا** - لقمان/ ١٥) .

وحتى لا يتصور البعض أن المعاملة بالمعروف تترتب للوالدين بحكم الوضع الخاص لهما تجاه الأبناء ، فقد ضرب فضيلته مثلاً آخر بشأن

المعاملة (بل والمعاونة) بالحسنى بين الرسول ﷺ وبين عمه أبى طالب فقال : « ولقد استمر أبو طالب عم النبى ﷺ على شركه إلى أن مات ومع ذلك كان طول حياته سفير صلح بينه وبين خصومه ، وكان قوة تحميه من أذاهم »[٢٨] .

وتحت عنوان « نصوص فهمت على غير وجهها » يعلق الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه « غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى » على الفهم السطحى المتعجل الذى يوحى بتعصب الإسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم ، والذى يمارسه البعض حين يتعاملون مع الآيات القرآنية التى تنهى عن موادة غير المسلمين ، ويقول : « إن الموادة التى نهت عنها الآيات ليست هى موادة أى تخالف فى الدين ، ولو كان سلماً لمسلمين وذمة لهم . إنما هى موادة من آذى المسلمين وحاد الله ورسوله » . ثم يعلق على قوله تعالى فى مستهل سورة الممتحنة « تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم » ، فينبه إلى أن الآية تعلل تحريم الموالاة أو الإلقاء بالمودة إلى المشركين بأمرين مجتمعين : كفرهم بالإسلام وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق[٢٩] .

وإذا كانت المستخلصات السابقة من كتابات علماء أجلاء تتحدث عن الموقف العام للمسلم تجاه غير المسلمين ، وهو بالطبع يتضمن موقفه من أفكارهم وثقافاتهم ، فإن نظرة خاصة ومحددة تستكشف حدود وأساليب الخلاف الفكرى بين المسلمين وبين المخالفين لهم فى المعتقد يجب أن تكون الآن موضع اهتمامنا .

فى القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن المحاجة الفكرية وعن الجدال بين المسلمين وبين غير المسلمين ، وهذه المحاجة وهذا الجدال قد يكونان لينين فى بعض الأحيان ، بينما هما متشددان فى أحيان أخر . واللين والتشدد هنا ليسا يعنيان الإنتقال من المسلك الدمث فى الحوار إلى

المسلك الفظ ، ذلك لأن الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة هى القاعدة المأمور بها فى الإسلام ، كما أن نفى الفظاظة عن الرسول – ﷺ – من الحالات التى أثبتها القرآن له ، ولكنهما يعنيان أن الموقف الفكرى فى تصويره القرآنى يكون تجاه بعض الأمور الخلافية متسامحاً متساهلاً ، بينما هو مع أمور أخرى وحالات يحرص على صعوبة ، إن لم يكن استحالة ، حدوث اللقاء بين الفكرة الإسلامية وبين الفكرة المخالفة .

ومن سنن الله فى خلقه أن جعل الناس أمماً مختلفة وشعوبا : « **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناك شعوباً وقبائل لتعارفوا .. الحجرات – ١٣** » . ومن حكمته جل وعلا ، ومن فضله أيضا ، أن جعل من اختلاف هؤلاء ، بما يؤدى إليه من تصارع وتدافع ، سبيلاً إلى عمارة الكون وصلاح الأرض : « **.. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين . البقرة – ٢٥١** » . بل إن هذا التدافع والتنافس قد يكون السبب وراء استمرار التدين كظاهرة والتعبد كسلوك : « **.. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز . الحج – ٤٠** » . وفى إطار اختلاف الناس إلى أمم وشعوب وقبائل فإن من سنن الله التى لا تتخلف أيضا أن تتعدد الشرائع والمناهج (الدينية والدنيوية) للفئات المختلفة منهم : « **.. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم .. المائدة – ٤٨** » . بل إن آيات من القرآن تذهب إلى أن اختلاف الناس فى الرأى والمعتقد حتمى ، بل وإن من أسباب خلقهم أن يمارسوا ذلك الاختلاف فيما بينهم : « **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم .. هود – ١١٨ – ١١٩** » . ويرى الحسن البصرى ، ومقاتل بن سليمان ، وعطاء بن دينار ، كما

ورد فى الجامع لأحكام القرآن ، أن الإشارة فى قوله تعالى « ولذلك خلقهم » إنما هى للاختلاف ، أى وللاختلاف خلقهم[٣٠] .

ولأن اختلاف الناس سنة إلّهية لا تتخلف ، وتدافعهم أو تصارعهم قانون ربانى لا يتعطل ، فإن أشكالاً من الحوار لابد وأنه تقوم بينهم . وهذا الحوار قد يمليه مجرد التجاور الزمانى أو المكانى بين الأفكار ، كما تمليه أيضا دعوة كل فريق الفريق الآخر أو الفرق الأخرى إلى فكرته ومعتقده . وقد رسم الحق تبارك وتعالى فى القرآن للمسلمين من عباده حدوداً وقواعد وضوابط هذا الحوار الذى لابد وأن يجرى بينهم وبين المخالفين لهم فى الرأى والمعتقد . وهذه الحدود والقواعد والضوابط قد يوجه إليها المسلمون مباشرة ، أو قد تلفت إليها أنظارهم من حصيلة الخبرات والممارسات التى مرت بها أمم سابقة ، أو عاشها أنبياء سابقون عرض القرآن الكريم قصصهم . وقد تناول القرآن الكريم هذا الحوار ، أو هذا الاحتكاك الفكرى ، أو هذا التبادل الثقافى ، فى إطار مصطلحات ثلاثة قرآنية ، وهى : الجدال ، والحجاج ، والمراء . ونحن سوف نقف مع المصطلحين الأولين لأن كل منهما يمكن أن يعبر عن نوع من الحوار مفيد . أما المصطلح الثالث « المراء » فإنه يعبر عن نمط من الجدل أو المحاجة لا فائدة منه . فالمراء لغة يعنى الجدال ، إلا أنه يكون مصحوباً بالطعن فى القول أو الفكرة موضع الجدل تزييفاً للقول وتصغيرا للقائل ، ولا يكون المراء إلا اعتراضاً[٣١] ، أى مكابرة ومغالطة . وامترى فى الأمر أى شك فيه ، ولذلك فإن المراء يصاحبه سوء الظن ، والشك المسبق والمطبق فى الآخرين وفى أفكار الآخرين . ونظراً لأن القرآن الكريم لم يخرج فى كافة استخداماته لمصطلح « المراء » ومشتقاته (فى عشرين موضعاً قرآنيا تتضمنها تسع عشرة آية) عن هذه المعانى غير الطيبة وغير النافعة ، فإننا نكتفى بأن نشير فقط إلى أن القرآن قد نهى المسلمين عن ممارسة هذا النوع من الجدل العبثى الذى لا فائدة منه ، بل ونصحهم أن ينصرفوا عن الممارين والممترين من أصحاب

الأفكار أو المعتقدات المخالفة ، وأثبت لهم أن هؤلاء الذين يمارون فى الحق إنما هم فى ضلال بعيد .

أما الجدال فإنه قد يكون مقصودا به الوقوف على الحق فيكون محموداً ، وإلا فهو مذموم . ولذلك فإن تقويم القرآن لذلك الجدل ، سواء كان من جانب المسلمين أو من جانب مخالفيهم ، يرتبط بالمقصد منه . والذين جادلهم المسلمون متنوعون ، منهم أهل الكتاب ، ثم الكفار ، ثم المنافقين .

والجدال بالحسنى مأمور به فى القرآن الذى يوجه الخطاب إلى الرسول – ﷺ – أن يجادل عامة الناس بالتى هى أحسن : «**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين** .النحل– **١٢٥** » . وفى إطار هذه التوصية العامة السمحاء التى تنتهى بالقول الجميل الذى يخفف من غلواء الذين قد تستدرجهم حدة الجدل إلى ما لا يحمد من تطاول وافتئات على الآخرين « **إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين** » ، فإن لأهل الكتاب من يهود ونصارى وضع خاص ، بسبب وحدة الدين بينهم وبين المسلمين ، رغم اختلاف الشرائع والمناسك لكل منهم . وفى هذا الصدد يوجه القرآن الخطاب إلى عامة المسلمين فيقول : « **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون . العنكبوت – ٤٦** » . والملاحظ فى هذا الصدد أن السماحة والاستنارة اللتين يطلب من المسلمين أن يتصرفوا مع الآخرين من أهل الكتاب على أساسهما ليستا من النوع السلبى ، ولكنهما إيجابيتان بدليل ذلك الموقف القوى اليقظ المطلوب منهما تجاه الذين يظلمون من أهل الكتاب ، وهم هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الحوار أو الجدل النافع إلى التحامل والافتئات

والعداوة . وهى قاعدة فى التعامل حاسمة تسرى مع جميع المخالفين فى الرأى والاعتقاد ، سواء كانوا من أهل الكتاب أو لم يكونوا .

وينتقل القرآن بالخلاف وبالجدال نقلة أخرى راقية ، فيها حسن التصرف مع الآخرين ، ما داموا لم ينتقلوا بخلاف الرأى إلى عداوة الفعل . بل ويسلب القرآن فى هذه النقلة العظيمة أى فريق أن يولى نفسه مسئولية عقاب الآخرين على المخالفة الفكرية فيقول فى سورة الحج : « **لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم . وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون . الحج - ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩** » .

ومثلما ينهى القرآن المسلمين أن يجادلوا إلا بالتى هى أحسن ، فإنه يدين مسلك أولئك الآخرين ، إن هم تحولوا بالجدال من الحق إلى الباطل ، وأقاموه على غير علم ، وصرفوه إلى عقم التعامل مع آيات الله . وحتى رغم هذه التجاوزات التى يمكن أن يقع فيها هؤلاء ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكلف قوة بشرية ما ، ولا طابوراً إنسانياً معيناً ، أن يتولى مهام تأديبهم أو تقويمهم أو معاقبتهم على ما اقترفوه ، ولكنه أوكل إلى ذاته العلية ما سوف يحيط بهم من خزى فى الدنيا ومن عذاب السعير فى الآخرة .

ونقف الآن مع بعض الآيات التى تنحو هذا المنحى ، وهى كثيرة ، علّنا نفقه حكمة القرآن التى إن أخذنا بها يسلم تعاملنا مع الآخرين من شوائب التعصب والافتعال والمغالاة وتوهم صلاحيات لنا ما أنزل الله بها من سلطان .

يسجل القرآن حماقات الذين يجادلون بالباطل فيقول فى موضع : « **وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق .. الكهف - ٥٦** » . ثم يضيف فى موضع

آخر : « .. **وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب . غافر – ٥** » . وتأتى بعد ذلك النتيجة القرآنية التى تكل أمر هؤلاء إلى الحق العدل المطلق سبحانه وتعالى ، فى آيتين لاحقتين ، تقول أولاهما : « **وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا . الكهف – ٥٨** » ، بينما تقول الثانية : « **وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار . غافر – ٦** » .

والذين يجادلون فى الله بغير علم ، إنما يضلهم الشيطان وهم فى عماية وعلى غير هدى : « **ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد . الحج – ٣** » . وكذلك : « **ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير . الحج – ٨** » . ومآل هؤلاء تحدده الآيتان المتممتان للمذكورتين آنفا هو : « **كتب عليه** – أى الشيطان المريد المذكور فى آية الحج ٣ – **أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير . الحج – ٤** » ، ثم : « **ثانى عطفه** – أى متكبرا لاوى عنقه ذلك المجادل فى الله بغير علم – **ليضل عن سبيل الله ، له فى الدنيا خزى ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق . الحج – ٩** » .

والذين يجادلون فى آيات الله ، ليسوا بأفضل ممن ذكرنا ، فإنه : « **ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد . غافر – ٤** » . أما مسلكهم وصفتهم فهما مسلك وصفة الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق ، والذين أدينوا فى الآيتين الخامسة والسادسة من نفس السورة والمذكورتين فى فقرة سابقة ، والذين حقت عليهم كلمة ربك فكانوا من أصحاب النار .

والملاحظ فى كل الاستشهادات السابقة أن أيا منها لم يجعل القتال

أو القتل أو الاعتداء على الآخرين مترتباً على خلاف فى الرأى أو فى المعتقد معهم ، كما أن أياً منها لم يفوض ناساً من الناس لعقاب الآخرين على خلل فى أفكارهم ، أو اعوجاج فى ثقافتهم ، أو انحراف فى اعتقاداتهم ، رغم أن دعوتهم إلى الصواب وإلى الحق واجبة . وهى النتيجة التى تؤكد صحة ما يذهب إليه الذين أحسنوا الفهم من الفقهاء – قدامى ومحدثين – فقالوا إن حرب المخالفين فى الرأى لا تنشأ فى الإسلام عن مجرد المخالفة فى الرأى ، ولكنها تنشأ عن انتقال هؤلاء إلى اتخاذ إجراءات عملية معادية تصد عن سبيل الله ، وتحارب الفكرة الإسلامية ، وتحول بينها وبين أن تأخذ حق الدعوة ، وحق الانتشار ، وحق الفعل ، الذى هو متاح لبقية الأفكار العامة فى المجتمع أو فى العالم .

•

وإذا انتقلنا إلى مصطلح « الحجاج أو المحاجة » فى القرآن فإننا قد نقابل بعض المفاهيم السلبية المرتبطة بهذا المصطلح . وهذه المفاهيم السلبية قد تمثل مصادرات على إمكانات تبادل الحوار والجدال (بالمعنى الإيجابى) بين المسلمين وبين غيرهم . فالمصطلح يرد فى أغلب مواقعه القرآنية متضمناً معانى المخاصمة والمناوأة . ثم إن الحجاج الذى يمارسه غير المسلمين ضد المسلمين ، أو المكذبين للرسل فى مواجهة هؤلاء الرسل ، يبدو فى الآيات القرآنية ، مداناً ومستهجناً . ولكن لا ننكص على أعقابنا فيما يتعلق بإمكانيات التعامل الفكرى مع الآخرين ، فإننا نثبت بداءً أن مصطلح « الحجاج » هذا يكاد يكون استخدامه فى القرآن مقصوراً على أمور العقيدة العليا ، المتعلقة بذات الله وبأصل الدين ، وكذلك على أمور الغيب التى لا يمكن تناولها بالمنطق أو بالرواية الآدمية ، ولكن دليلها النقلى الوحيد هو ما جاء به الرسل حديثاً عن الله تبارك وتعالى . ومن هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر :

« **ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه** .. » (البقرة – ٢٥٨) .

« **فمن حاجك فيه** – أى فى الغيب المتعلق برفع عيسى وخلقه – **من**

بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم .. » (آل عمران – ٦١) .

« **وحاجه قومه** – أى قوم إبراهيم عليه السلام – **قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ..** » . (الأنعام – ٨٠) .

« **فإن حاجوك** – فى كون أصل الدين عند الله الإسلام – والخطاب للنبى محمد ﷺ – **فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد** » . (آل عمران – ٢٠) .

« **قل أتحاجوننا فى الله** – والمعنى هنا اليهود والنصارى – **وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكن أعمالكم ونحن له مخلصون** » (البقرة – ١٣٩)

« **والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له** – والإشارة إلى الرسول – ﷺ – والمناوأة من اليهود – **حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد** » . (الشورى – ١٦) .

ويسبق هذه الآية الأخيرة من سورة الشورى آية يحسن أن نوردها هنا ، وفيها يقول الحق تبارك وتعالى موجهاً أمره إلى الرسول محمد – ﷺ – « **فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا وإليه المصير** » . (الشورى – ١٥) .

وقد تكون كل هذه الآيات التى أوردناها سابقاً تضع بعض الضوابط والحدود على الحوار الذى يمكن أن يقوم بين المسلمين وغير المسلمين ، حتى لا ينتقل – مع أية شبهة عبث – إلى الكليات والمحاور الاعتقادية التى لا يجوز التهاون فيها ، أو إلى الغيبيات التى يصعب تناولها

بالمنطق أو بالفكر المجرد . غير أن الملاحظة التى يجدر إثباتها ، والتى تتضح فى أغلب خواتيم الآيات ، ثم فى الآية الأخيرة (الشورى – ١٥) التى ألحقناها باستشهاداتنا عمداً ، فهى استمرار حكمة الإسلام العظيمة التى تكل أمر هؤلاء المحاجِّين المكابرين إلى الله ، وتترك الحكم بينهم وبين المسلمين له سبحانه وتعالى ، وتمتنع عن تقديم أية مبررات ، أو مداخل للتجاوز من فريق ما على حساب الفرق الأخرى ، حتى ولو كان هذا الفريق على الحق بينما هؤلاء الآخرون على الباطل . أى أن الآيات المذكورة لا تنهى المسلمين عن ممارسة الحوار ، كما أنها لا تمنعهم من إتيانه ، ولكنها ترشد هذا الحوار ، وتوجهه ، وتضعه فى مساره الصحيح . فالمحاجة فى أمور العقيدة العليا ، مثلها مثل الجدل فى أمور الغيب ، كلاهما يحسن التحفظ فيهما ، توفيراً للجهد . ومحافظة على الدين ، وإبقاء على الحد الأدنى من الود الاجتماعى الذى يجب أن يقوم بين المسلمين وبين المخالفين لهم فى المعتقد المشاركين لهم فى الحياة الاجتماعية .

بقى أن نقف أمام واقعة فى التاريخ تكشف عن حرية الفكر ، واستنارة الحوار ، وسماحة الظروف التى عاشت فيها وتعايشت مع الأفكار الإسلامية تلك الكثرة الكاثرة من الأديان والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية ، والتى كانت مناظرات أصحابها وقادتها ومفكريها تنعقد حلقاتها فى بلاطات الخلفاء ، وقصور الموسرين ، وبيوت الحكمة ، ومعاهد الدرس ، بل وفى المساجد أيضاً . ففى عهد الخليفة المأمون يأتى بغداد زعيم المانوية من مجوس فارس يزدانبخت ، فيناظره المتكلمون المسلمون ويفحمونه ، ويتوق الخليفة إلى أن يسلم يزدانبخت ، ويفاتحه فى ذلك ، فيرفض الرجل فى أدب ، ويقول للخليفة : نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعه ، وقولك مقبول ، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم ! .. فيتركه الخليفة وشأنه ، بل ويأمر بحمايته من العامة حتى يبلغ مأمنه بين أتباعه وأنصار

مذهبه[٣٢] .

ثم نقف أخيرا أمام حديث شريف يروى عن الرسول – ﷺ – لو أنه صح ، لما جاز لأحد أن يتطاول فيزعم أننا ما عدنا فى حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً من عوائدهم ، وأفكارهم . ذلك أنه يروى أن النبى ﷺ قال :

إن عبد المطلب سن فى الجاهلية خمس سنن أجراها الله فى الإسلام . حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله قوله : **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء »** .

ووجد كنزا فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله قوله : **« واعلموا أنَّمَا غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل .. »** .

ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج ، فأنزل الله قوله تعالى : **« أجعلتم سقاية الحاج ، وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر .. »** .

وسن فى القتل مائة من الإبل ، فأجرى الله عز وجل ذلك فى الإسلام . ولم يكن للطواف عدد عند قريش ، فسن فيهم عبد المطلب سبعة أشواط ، فأجرى الله ذلك فى الإسلام .

هوامش

(١) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الفاروق عمر ، دار المعارف بمصر (١٩٧٧) ، الجزء الأول ، ص ٤٣ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، حياة محمد ، دار المعارف بمصر (١٩٧٧) ، الطبعة الرابعة عشرة ، ص ٢٠٩ .

(٣) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، حياة محمد ، مرجع سابق ، ص ٢٤٠ .

(٤) سورة المائدة – الآية ٤٩ .

(٥) سورة آل عمران – الآية ١٥٩ .

(٦) سورة الحجرات – الآية ١٤ .

(٧) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، دار المعارف بمصر (١٩٧٥) ، الطبعة السابعة ، ص ٧٥ .

(٨) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة (١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦ .

(٩) ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

(١٠) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ٦٤ – ٦٦ ، نقلاً عن اليعقوبى ، ويذكر بن قتيبة كلاماً مشابها فى كتابه الامامة والسياسة (المرجع السابق ص ١٨ – ٢٢) ويذهب إلى أن علياً بايع بعد وفاة فاطمة ، أى بعد خمس وسعين ليلة على وفاة الرسول ﷺ.

(١١) محمد حسن هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(١٢) أبو الفرج الأصفهانى ، الأغانى ، طبعة دار الكتب المصرية ، الجزء الثانى ، ص ١٥٧ .

(١٣) محمد حسين هيكل (الدكتور) ، الصديق أبو بكر ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

(١٤) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

(١٥) الروايات الشهيرة تذهب إلى أن أبا لؤلؤة قتل عمر – رضى الله عنه – لأنه لم ينصفه بتخفيف الخراج عنه . ولكن الأستاذ العقاد فى كتابه (عبقرية عمر) ، ومثله الدكتور هيكل فى الجزء الثانى من كتابه « الفاروق عمر » يذهبان إلى أن عمر إنما ذهب رضى الله عنه شهيد مؤامرة من أعداء الدولة الاسلامية .

(١٦) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، دار المعارف بمصر (١٩٧٠) ، الطبعة الثامنة ، الجزء الأول – عثمان ، ص ١٢٩ – ١٣٠ ، نقلاً عن أنساب الأشراف للبلاذرى (طبع القدس – ص ٤٦) .

(١٧) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الأول – عثمان ، مرجع سابق ، ص ١٩٤ .

(١٨) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(١٩) ابن قتيبة ، الامامة والسياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

(٢٠) أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم وابن حبان عن أبى هريرة (وله رواية أخرى متشابهة عن عوف بن مالك عن الرسول) بهذا اللفظ أو بنحو هذا اللفظ . أنظر محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام وفلسفة الحكم ، جزء أول ، ص ١٢٩ ، ١٣٧ . والكتاب جزء من رسالة للدكتوراة فى الفلسفة الاسلامية مجازة من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

(٢١) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع بالقاهرة (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١ ، ١٩ .

(٢٢) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

(٢٣) محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت (١٩٧٧) ، الجزء الأول ، ص ١٢٩ . مع ملاحظة أن صحة العدد عند الشهرستانى ست وستون فرقة ، وذلك رغم ما ورد فى كتابه الملل والنحل (مرجع سابق) من أنه سوف يستوفى أقسام الفرق الاسلامية ثلاثا وسبعين – جزء أول – ص ٣٥ ظ .

(٢٤) الكسيس كاريل ، طبيب وعالم فرنسى ، ولد فى عام ١٨٧٣ ، وتوفى فى عام ١٩٤٤ ، وحصل على جائزة نوبل عن أبحاثه الطبية عام ١٩١٢ . والأرجح أنه نشر كتابه « الانسان ذلك المجهول » فى نهايات العشرينيات أثناء عمله بمعهد روكفلر للأبحاث العلمية بنيويورك . ومنذ ذلك التاريخ فإن كثيراً من المشكلات التى تضمنها كتابه والتى تواجه تعرف العلم المعاصر على الانسان قد حلت ، بينما بعضها لم يحل بعد . إلا أن الذين يستشدون بكتاباته إلى أيامنا هذه ، وبطريقة مشوهة ، وبعد مضى حوالى النصف قرن ، لايدركون هذه الحقيقة .

(٢٥) حدث أثناء استراحة لى وأنا أكتب هذه الدراسة أن تصفحت إحدى المجلات الشهيرة فى حقل الدعوة الاسلامية فقرأت فى صدر مقال يعلق كاتبه على السلام المتوهم بين مصر وإسرائيل ما يلى : « إن تحالف الأضداد المتآلفة (الصهيونية والصليبية والماركسية والبوذية وعباد البقر) يسعى حثيثاً لاكتساب مواقع جديدة داخل الوجدان الاسلامى بتحطيمه وقهره وزعزعته تحت دعاوى صريحة

وأخرى خبيثة . والدعاوى منْ النوعين لا تتوقف ولا تستكين ، إنها سائرة فى خطين متوازيين لتحقيق أهداف التحالف الشيطانى الرهيب » . وهذه الفقرة وإن كانت تكشف عن نزوة الجمع القهرى بين ما لا يمكن الجمع بينه ، إلا أنها تكشف أيضاً عن إحساس بالاضطهاد قوى ، وعن تسلط للأفكار (نيورستانيا) مرضى ، إلى حدتوهم البعض منا أن كل أصحاب الاعتقادات (السماوية والوضعية بما فيهم عباد البقر !) أعداء لنا ، متفرغون لمكايدتنا ، شغوفون بوراثتنا ، متواطئون على اقتسام مخلفاتنا ! .

(٢٦) الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، تحقيق وتقديم محمد عمارة (دكتور) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٧١١ ، ٧١٢ . والمنقول هنا جاء فى إطار فتوى أبداها الامام حول استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء .

(٢٧) محمد شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، دار القلم بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ .

(٢٨) محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢٩) يوسف القرضاوى (دكتور) ، غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ، مكتبة وهبة بالقاهرة (١٩٧٧) ، ص ٦٧ - ٧٠ .

(٣٠) الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبى ، طبعة دار الكتب ، الجزء التاسع ، ص ١١٥ . وانظر أيضاً محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام والوحدة الوطنية ، كتاب الهلال ، فبراير ١٩٧٩ ، ص ٥٥ - ٦٢ .

(٣١) أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى ، كتاب المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ، المطبعة الأميرية ببولاق ، الطبعة الثامنة (١٩٣٩) ، ص ٧٨٢ .

(٣٢) سير توماس أرنولد ، الدعوة إلى الاسلام ، ترجمة د . حسن ابراهيم حسن وآخرين ، طبعة القاهرة (١٩٧٠) . (نقلا عن محمد عمارة (دكتور) ، الاسلام والوحدة الوطنية ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ١٤) .

خبرات العصر وتحقيق العدل الإسلامي

لعل نزعة التسجيل الفوتوغرافى لسلبيات مجتمعات المسلمين ، والحساسية المفرطة نحو هذه السلبيات ، والاكتفاء برصدها ، والتخويف منها ، أوضح ما تكون فى الجانب الأخلاقى من القيم الإسلامية المعاصرة ، إلى حد أن الداعين إلى قيم الإسلام أصبح شغلهم الشاغل صرف المسلمين – بالترغيب أو بالترهيب – عن اتيان النواهى التى نهى الإسلام عنها ، خاصة ما يتعلق منها بالكبائر التى حددها الإسلام وسماها وقدر عقوباتها كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقتل النفس التى حرم الله بغير الحق ، حتى بدا الأمر وكأن مجرد اجتناب هذه الموبقات هو الفضيلة والرقى والخلاص من صور التخلف الاجتماعى والثقافى والسياسى والحضارى التى تصارع المجتمع المسلم وتصرعه .

وينسى هؤلاء الدعاة أو يتناسون أن الكثيرين من أهل الشرق ومن أهل الغرب على حد سواء ، قد قطعوا فى سبيل صلاح دنياهم وبناء مجتمعاتهم المعاصرة أضعاف ما قطعنا من أشواط ، وحققوا لأنفسهم أضعاف ما حققناه لأنفسنا [بل ما ضيعناه على أنفسنا] ، رغم أن ما تأتيه مجتمعاتنا من الفواحش – ما ظهر منها وما بطن – قد لا يقاس بما تمارسه تلك المجتمعات فى حيواتها اليومية والطبيعية وأنا وإن كنت مع

هؤلاء الدعاة فى ضرورة التطهر الخلقى وأهميته . ووفقاً للرؤية الإسلامية ، إلا أننى أتصور أن الطريق إلى تحقيق هذا لا يتأتى عن طريق الرصد المريض لسلوك المسلم ، أو التأنيب الساذج له على هذا السلوك ، **وإنما يتأتى بتنشيط الجانب الإيجابى والفعال فى خلق الإنسان المسلم** ، ليكون إنسانا متحضرا يلتزم الجدية فى القول وفى العمل ، ويحترم النظام فى التفكير وفى الممارسة ، ويعشق التعاون فى أوقات الرخاء وفى أوقات الشدة ، ويأخذ العفو ويأمر بالعرف ويعرض عن الجاهلين . ولست أظن كل هذا أو حتى بعضه يمكن تحقيقه ما لم نجتهد لإصلاح الإطار المجتمعى الخارجى الذى يتحرك فيه هذا الإنسان المنتسب إلى الإسلام بطريقة عصرية ، لنساعده على الالتفات إلى وتبنى الأوامر التى أوجبها عليه الإسلام ، وألزمه أن يكون بمقتضاها عضوا إيجابيا صالحا فى المجتمع المسلم ، والتى ألزمه القرآن بها قبل أن يبصره بالنواهى ، **حيث لم يرد فى القرآن نهى عن منكر إلا واقترن به بل وسبقه أمر بمعروف** .

* **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** [١٠٤ آل عمران] .

* **يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** [١١٤ آل عمران] .

* **يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة .** [٧١ التوبة] .

* **قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به** [٣٦ الرعد] .

* « **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** [٧ الحشر] .

والأمر بالمعروف من وجهة نظر الإسلام ، حتى وإن كان أخلاق المنطلق ، تطهرى النزعة ، إلا أن القصد الحق من ورائه ليس صلاح

الذات المسلمة فقط ، إذ أنه يستهدف فيما يستهدف صلاح المجتمع المسلم أيضا ، بل انه ليتسع إلى ما وراء ذلك ليشمل تحقيق صلاح الكون الذى يعمره الإنسان خليفة الله فى أرض الله . ومن هنا فإننى أتصور أن الاجتهاد لتحديث المجتمع الذى يعيش فيه المسلمون وعصرنته – إذا صحت التسمية – يدخل فى نطاق الأمر الإسلامى بالمعروف ، وقد يكون هو الخطوة أو الخطوات الأولى فى رحلة ألف الميل التى يسعى فيها الإسلام – كما تسعى البشرية جمعاء – لتحقيق العدل فى أرض الله .

والبعد الاجتماعى فى مسألة العدل هو هاجس المجتمعات المعاصرة ، وهو الهدف الأعلى لكافة توجهاتها واجتهاداتها . ومن سوء الحظ أن مجتمعات المسلمين المعاصرة تتميز كلها بخلل اجتماعى خطير يجعلها أبعد ما تكون عن العدل الاجتماعى ، وأبعد ما تكون بالتالى عن إقامة متطلبات الشرع الإسلامى .

ويؤخر مجتمعات المسلمين المعاصرة عن تحقيق مستهدف العدل الاجتماعى أمور عدة يمكن إبراز ثلاثة رئيسية منها .

وأول هذه الأمور يتعلق بحساسية شديدة ، جماهيرية تلقائية أو مأجورة للسلطة الرسمية ، تجاه كافة الأفكار التحديثية التى تطرح فى مجتمعات المسلمين المعاصرة ، خاصة فى مجالات التنمية الاجتماعية والتطوير الاقتصادى .

والأمر الثانى يتعلق بتخلف الوعى بطبيعة المجتمع المعاصر ومواصفاته وضوابط الحركة فيه بكافة أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

أما ثالث هذه الأمور الرئيسية فيتجسد فى العجز عن إقامة تزاوج سليم منتج بين روح الإسلام الأصيلة التى تجسدها مؤشراته الكلية وبين خبرات العصر بما يؤدى إلى تحقيق العدل الاجتماعى الإسلامى استيفاء لمتطلبات الحياة الكريمة ، وفق مقاييس العصر وأنماطه ، فى مجتمعات

المسلمين المعاصرين .

ويستوجب الإيضاح وقفة خاصة ، حتى وإن جاءت سريعة ، مع كل واحد من هذه الأمور الرئيسية الثلاثة .

الحساسية من التجديد والمجددين

لعله من الطريف هنا ، أن نذكر أن **المرحوم الأستاذ سيد قطب** ، وهو من نعرفه جميعنا ، انتماء ، ومنهجا ، وغاية ، عندما قدم كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » ، والذى قال فى سطوره الأولى :

« هذا الوضع الاجتماعى السيِّيء الذى تعانيه الجماهير فى مصر .. غير قابل للبقاء والاستمرار .. هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة للجميع ، كى يمكن السير بعد ذلك على هداها فى الطريق الصحيح » .

وقد قال فى الصحيفة الثانية من الكتاب ، وربما لنفس الأسباب التى أوردتها من قبل :

« فليقل من شاء كيف شاء ، من الطغاة المستغلين ، ومن رجال الدين المحترفين ، ومن الكتاب المرتزقين ، والصحفيين المأجورين : أن الدعاة إلى إصلاح هذا الواقع الاجتماعى السيِّيء ، شيوعيون ، أو خارجون عن القانون ، أو خطرون على الأمن والنظام ، أو دعاة هدم وفوضى ، وليحاربوهم بكل الوسائل الجهنمية ، التى يملكها الطغاة فى كل زمان ومكان ، ليزجوا بهم فى المعتقلات والسجون ، وليعطوا لهم الصحف والأقلام ، وليحاربوهم فى أرزاقهم وقوتهم ، وليسدلوا الستار على حياتهم وذكراهم » .

ولكن المرحوم الأستاذ **سيد قطب** ، حزم أمره ، وتوكل على الله ، وقال فى عام ١٩٤٩ ، عن هذا كله :

« انه عبث .. عبث ضائع .. عبث ضد طبائع الأشياء » .

والجميع يذكرون ما فعله الملك فؤاد الأول فى عام ١٩٢٥ ، وموقفه من الإسلام ومن العدل غير خاف على أحد ، حين فاجأه الشيخ على عبد الرازق بكتابه « الإسلام وأصول الحكم » فى العشرينيات ، وفى وقت كان يجهز نفسه فيه ليرث الخلافة التى سقطت فى تركيا . فقد جرد القصر حملة دينية ضد الشيخ على عبد الرازق ، جرى فيها خلط كبير بين الدين وبين ألاعيب السياسة ، وانتهت بإخراج الشيخ على من زمرة العلماء ، وتجريده من جميع مناصبه . وأرسل الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الأزهر وقتئذ برقية عاجلة إلى القصر الملكى يقول فيها :

« صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة ، الاسكندرية ..

أرجو أن ترفعوا إلى السدة العلية الملكية ، عنى ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على أن حفظ الدين فى عهد جلالة مولانا الملك **من عبث العابثين وإلحاد الملحدين** ، وحفظت كرامة العلم والعلماء . وإننا جميعا نبتهل إلى الله ونضرع إليه أن يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الإسلام والمسلمين ، وأن يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكى الأمير فاروق ، ولى عهد الدولة المصرية ، إنه سميع مجيب » .

وبعد مضى نصف قرن على هذه الوقائع ، أظن أنه لم يبق ناصعا غير موقف الشيخ على عبد الرازق ، **الذى عاد إلى الأزهر الشريف فصحح موقفه منه وأعاد إليه مؤهله العلمي ، ورد إليه شرف الانتساب إلى زمرة العلماء** ، وكذلك موقف الذين أيدوا حرية التفكير سواء وقفوا فكريا إلى جوار الشيخ على عبد الرازق أو لم يقفوا إلى جواره . أما قضية الخلافة التى اقتتل البعض فى سبيلها منذ خمسين عاما ، والتى جرح البعض تدين البعض الآخر بسببها وقتئذ ، فلست أظنها تشغل الآن حيزا ذا بال فى العقل الإسلامى أو فى الفكر الإسلامى المعاصر .

والقصد من ذكر المثالين السابقين بيان المعاناة التى قد يقع فيها

الداعون إلى التجديد الفكرى نتيجة التعقب غير الرشيد لهم سواء من قبل السلطة الرسمية أو من قبل الرأى العام المشوه فكرياً ، وسواء ظهر مثل هذا التشوه فى مواقف العامة أو فى مواقف الخاصة الذين قد يتوهمون أنفسهم أصحاب فكر ولربما قادة رأى .

وبغض النظر عن صدق أو صحة أو جدية الدعاوى التى يخرج علينا بها المجددون فى ميدان الفكر الإسلامى ، إلا أن ردود الأفعال العصبية تجاههم ، ورميهم بأبشع التهم التى يصعب تحملها إلا على الصفوة الصابرة الصامدة منهم ، عادة ما تدفع بعض هؤلاء المفكرين إلى التقوقع الفكرى فالجمود فالتوقف عن المشاركة فى تطوير مجتمعاتهم ، بينما هى قد تفرض الانتكاس خضوعاً للجو الفكرى العام السائد على البعض الآخر منهم ، فتجعل منهم عوامل تعويق ثقافى بعد أن كانوا عوامل إنضاج فكرى . وفى كل الحالات فإن تكريساً للجمود السائد فى حقل المعرفة الإسلامية لابد وأن يتأكد .

ولما كانت المجتمعات كلها معرضة للتغيير والتحول ولا تثبت على حال ، فإن مجتمعات المسلمين لابد وأن تنتقل ، حسب السنن الإلهية ، من حال إلى حال ، ومن هيئة إلى هيئة ، **ولكن على غير قواعد الإسلام وتوجيهاته وضوابطه** .

والذى لا يمكن إنكاره أو الجدل بشأنه هو ذلك الإجهاض المتكرر والمتتابع لكافة محاولات البعث الحضارى أو الإحياء على أسس إسلامية ، فى مقابل سيادة نماذج وأنماط غربية مستوردة لا يخفف من غربيتها (أو اغترابها) محاولات البعض صبغها بصبغات محلية ، قومية كانت أو دينية هذه الصبغات . **ومثل هذه النتيجة ما كانت لتقع لولا غياب المجددين الإسلاميين المسلحين بالرؤى الاجتماعية العصرية الواعية وخلو الساحة أمام المجددين ، أو مدعى التجديد ، غير الإسلاميين الذين يتقدمون عادة ببضاعة مزجاة ولكن لها إغراؤها .**

العصر الذى نعيش فيه

شئنا أم أبينا ، اعترفنا بذلك أو أنكرناه ، فنحن عيال على ثقافة وحضارة الغرب . وأقصد بالغرب ذلك النطاق المتقدم من القطاع الشمالى فى العالم ، والذى يضم أمريكا الشمالية وأغلب القارة الأوربية بما فيها الروسيا ، والذى قد يتسع ليشمل اليابان الواقعة فى أقصى الشرق ولكنها تعيش حياة غربية خالصة . ونحن نعيش هذه الثقافات أو الحضارات – خاصة فى مدننا وفى القطاعات المتقدمة نسبيا من ريفنا – بل وندمنها كحقيقة واقعة ومجسدة فيزيائيا ، رغم أن البعض منا قد يكابر ويلوى المنطق ليدفع عن نفسه هذا الشىء الذى يتصوره اتهاما . **وبعبارة أخرى فإننا نعشق هذه الحضارة الغربية بالهوى ، وإن كان الكثيرون منا ينكرونها باللسان** . وسيادة ثقافات وإبداعات الشمال هذه فى حياتنا تنبنى على حقيقتين ، حضارية وتاريخية . أما الحقيقة الحضارية فمفادها أن الحضارة القوية – فى مرحلة تاريخية ما – تفرض نفسها وتفرض ثقافتها على الذين يحتكون بها أو يتعاملون معها . أما الحقيقة التاريخية فيقررها أن النقلة الأولى لمصر على طريق المعاصرة قد تمت فى بدايات القرن التاسع عشر – فى أعقاب الحملة الفرنسية – بالاحتكاك مع الحضارة الأوربية . وفى الآثار الفكرية التى حققها [الشيخ] رافع الطهطاوى ، وفى الآثار المادية التى أنجزتها البعثات العلمية التى أوفدها محمد على وعادت لبناء مصر الحديثة ، خير دليل على ذلك . وفى النصف الأول من القرن العشرين ، لم يكن فى مقدور [الشيخ] الدكتور طه حسين أن يترك بصماته على العقلية الفكرية المصرية ، وخاصة فى مجال الدراسات الإسلامية التاريخية ، التى قدم فيها كتبه عن « الفتنة الكبرى » ، و « على هامش السيرة » ، و « حديث الأربعاء » ، خاصة فى الجزء الثانى من الكتاب الأخير ، ما لم تتفاعل ثقافته الإسلامية البحتة مع الثقافات المعاصرة التى أمدته بأدوات للبحث ومناهج للتفكير لم تكن لتتيسر له فى إطار الثقافة المنغلقة التى عاشها فى

مصر قبل سفره إلى فرنسا .

أما الذين يتحصنون وراء كتب التراث ومتاريسه ، وينغلقون عن تيارات أخرى تتلاطم فى العالم الذى ينتسبون إليه أو فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، فإنهم يقعون فى محظورين . أما المحظور الأول ففيه تجاوز لروح العصر الذى يستحيل أن يتواجد فيه أى « **جيتو فكرى** » بالرغم من ثورة المواصلات المنتشية بين أطرافه بل والمعربدة بين أقاصيه ، والذى يصنع التقدم فيه والتحضر تنوع بل وعالمية المجهودات الإنسانية . أما المحظور الثانى ففيه تجاوز لروح الإسلام الذى يدعو إلى التبصر وإلى التعقل ، والذى قال رسوله للمسلمين من أتباعه « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . ونحن إذ نلجأ إلى الأستاذ سيد قطب فى هذا الخصوص ، وهو حسبما تراءى لى ، رجل ظلمه المتحمسون له إذ أساءوا فهمه ، كما ظلمه الذين خالفوه إذ تطاولوا عليه ، رغم أنه من أنجح مفكرى الإسلام الذين زاوجوا بين خبرات العصر وبين قيم الإسلام الأصيلة ، نجده يقول فى كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » :

« كذلك يخلط الكثيرون بين الشريعة الإسلامية فى ذاتها ، وبين النشأة التاريخية للفقه الإسلامى ، فيحسبون أن معنى استيحاء القوانين من الشريعة ، وهو الوقوف عند الاحكام الفقهية التى وردت فيها – وهى بطبيعة الحال لا تكفى لمواجهة حاجات المجتمع كلها – على توالى الزمان » .

ثم يفخر بأنه قدم كتابيه « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » و « السلام العالمى فى الإسلام » ، وهما من أعظم وأعمق ما قدم فى هذه المجالات ، فيقول :

« لم أجد أننى بحاجة إلى الرجوع إلى شىء من كتب الحواشى ، لأن الينابيع الأصيلة فى الإسلام ، فى الكتاب والسنة والسيرة والتاريخ ، كانت كافية لى لإخراج هذين البحثين ولإخراج سواهما مما سيجىء » .

أما عن عدم كفاية الطمطمة ، والدروشة ، والتعمم ، والقراءة فى كتب الفقه والسنة ، أو حفظ المتون والحواشى والشروح ، أو اتقان التراتيل الدينية ودلائل الخيرات [كذا كما ذكر فى كتابه وبنفس الالفاظ التى استخدمها] لمواجهة أمور الدنيا ، ومتطلبات الحياة ، فإنه يقول :

« فواقع الإسلام التاريخى ، كأصوله النظرية ، لا يعترف إلا بالكفاية الخاصة ، فى العمل الخاص ، **ولكل وجهة هو موليها** » .

وهذا العصر الذى نعيش فيه تميزه مجموعة من الملامح الأساسية ، ويبدو أن التحديد المسبق لهذه الملامح من الضرورة بمكان ، ذلك أنه على ضوئها قد يتحدد دورنا ، أو بالتحديد دور الفكر الإسلامى حين نسعى أو حين يسعى هذا الفكر لتحقيق العدل الإسلامى . وفى شىء من الإيجاز يمكن توصيف الخصائص أو الملامح المميزة لهذا العصر الذى نعيشه فيما يلى :

١ – إنه عصر ثورة المواصلات والاتصالات ، وبالتالى فإن أى مكان فى العالم المتسع لم يعد بمنأى عن التيارات الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية التى تنبعث من أقصى الأماكن موقعا بالنسبة إليه . وبالتبعية فإن أيا من الأنماط الفكرية السائدة فى مجتمع ما لا يستطيع – إذا ما توفرت الرغبة فى استمراره حيا – أن يتقوقع داخل صدفات الذاتية الضيقة ولا يتفاعل بل ويتذاوب مع التيارات الفعالة من الفكر الإنسانى المعاصر . أكثر من هذا فإن الرفض العصبى أو الادعاء بعدم الاعتراف بفكر ما ، تحت أية دعوى من الدعاوى الشكلية المتخلفة والمعروفة ، لن يحول بين هذا الفكر وبين اكتساب مواقع له إلى جوار الفكر الرافض ، فتعدد الأفكار وتباينها قد يكون واحدا من سمات عصر القلق هذا الذى نعيشه ، وفوق هذا فإن التجربة تثبت أن أكثر الأفكار تعرضا للمنع أو للحجر هى أكثرها استهواء للناس بل قد تكون أكثرها استحقاقا للتواجد فى دنيا المستقبل .

٢ – إنه عصر تدقيق التخصصات ، وتدقيق التخصصات هذا هو النتيجة للاتساع الرهيب لمجالات العلوم ولمجالات الفكر الإنسانى . فقد مضى زمن الحكيم الذى كان يجيد التطبيب ، ويتقن التفلسف ، ويرتزق بالأدب ، ويقرض الشعر ، ويمارس رواية السير ، ويجتهد فى تحصيل الفقه ، ويعلم الناس دينهم ، وقد يؤلف فى الرياضيات وفى الفلك أيضا . وجاء عصرنا هذا الذى أصبح الطبيب فيه أطباء ، والفيلسوف فلاسفة ، والحكيم عشرات من المتخصصين فى علوم الأنسان وعلوم الاجتماع ، بل وحتى الفقيه أصبح هو الآخر متخصصا ، فقد يتقن السيرة دون الفقه ، وقد يجيد علوم الحديث دون علوم الكلام ، وقد يتعمق فى معارف التفسير دون معارف العقائد . ومن هنا فإن هذا العصر لم يعد عصر العالم أو الأديب أو المفكر أو الفقيه الفذ المتفرد ، بل أصبح عصر العمل بروح الفريق وبمنطق التكامل لدى الجماعة . وأصبح إتقان الإنسان لتخصصه وتعمقه فيه لا يعطيه ولا يرتب له حق الانفراد باتخاذ القرار أو البت فى قضية ما ، فهذه القضية مهما كانت بساطتها وصغرها أشمل وأوسع من تخصصه ومن معارفه .

٣ – ثم إن عصرنا هذا ، هو بغير شك ، عصر الحياة المعقدة ، عصر التداخل النسيجى الطابع بين المعارف المختلفة وبين أنماط السلوك المتعددة ، فقضية ما ، كقضية الرعاية الصحية والخدمات العلاجية مثلا ، قد تبدو فى ظاهرها من اختصاصات رجال الطب ورجال التمريض ، ولكنها فى الحقيقة تعبير عن تفاعلات معقدة بين معاملات متعددة ، ينتسب بعضها إلى القصور فى التعليم ، وينتمى بعضها الآخر إلى قصر النظر السياسى ، وقد يفرز بعضها الثالث تخلف اجتماعى يضرب بجذوره فى أعماق الناس ، أما البعض الرابع من هذه العوامل فقد يكون نتيجة الضمور الاقتصادى الذى يعانى منه المجتمع ، بينما يأتى الأداء الطبى أو التمريضى فى المؤخرة . ومن هنا فإن الإقرار بصلاحية اختيار ما ، يجب على المجتمع أن يتبناه لمواجهة مشاكله أو للخروج من

الصائقات التى تلم به ، لم يعد يصح أن يكون حكرا لفرد معين مهما بلغ علمه ، أو لنوعية من الناس معينة مهما بلغ تقديرنا لعلمها أو توقيرنا لممارستها . وفى وضوح أكثر أقول إن دور المتفقهين فى الدين [**ولا أقول رجال الدين لأن الإسلام لا يعرف تولى الناس وظائف باسمه**] لم يعد هو التنقيب عن حلول قديمة وبسيطة لمشكلات جديدة ومعقدة ، ولم يعد هو تجريح اجتهادات علماء الدنيا المحدثين ورفضها تحت دعوى أن شر الأمور محدثاتها ، وأن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار . بل ان دور هؤلاء المثقفين فى الدين يجب أن يدور حول المفاضلة بين البدائل التى يقدمها العلم الحديث ، لتزكية أنسبها لمصلحة المجتمع ، وأكثرها تواؤما مع روح الإسلام ، وأشدها اقترابا من مقتضيات العدل الإسلامى .

٤ – ومن أوضح ملامح عصرنا هذا ، أنه عصر صراعات عنيفة ، وهذه الصراعات قد تكون صراعات سياسية ، أو صراعات اجتماعية ، أو صراعات اقتصادية ، وهى قبل كل هذا وفوق كل هذا صراعات ايديولوجية . ومثل هذه الصراعات تجرى على مستويات ثلاثة ، أولها كونى يتصارع فيه الشرق والغرب ولا يسلم العالم الثالث من جاذبية هذا الصراع ، وثانيها إقليمى كذلك الذى يجرى بين الغرب الأوربى وبين الغرب الأمريكى وذلك الذى يجرى بين الدول الصناعية وبين الدول المنتجة للمواد الخام ، أما ثالثها فمحلى وهو فى الغالب اجتماعى الطابع والأهداف . ومستويات الصراع الثلاثة المذكورة ليست منعزلة تماما عن بعضها البعض ، فالاتصال بين كل منها وبين الآخرين قائم ، كما أن التأثير متبادل ، والأحابيل والألاعيب السياسية متدفقة ومتدافعة فيما بين هذه المستويات . وهذا الشيء الذى ابتدعته دبلوماسية العصر ، وأسمته « الوفاق » ، ليس يعنى تجميد الصراع – خاصة على المستوى الكونى – ولكنه يعنى فقط تهذيب الصراع ، وهو الشيء الذى يجب ألا يخدعنا نحن المنتسبين إلى الدول الفقيرة الصغيرة ، فننسى أو نتناسى

تجاربنا المريرة مع القوى الرأسمالية أو شبه الرأسمالية والتى لم تكن لتقبل هذا الوفاق إلا خضوعا لمقتضيات عصر فقدت فيه الكثير من رونقها ، والكثير من عتوها ، والكثير من ضراوتها ، ولكنها لا تزال تسعى لنفس الأهداف بمعدلات أقل شراهة ، وبأساليب أكثر التواء .

وفى خضم هذه الصراعات العاتية ، يجب على المسلم أن يتبصر لقدمه موقعها ، وأن يبصر لدينه مكانه الصحيح ومكانته . **فليست مهمة الدين الإسلامى أن يحمل سيف واحدٍ من الفرقاء ليؤدب له الفريق الآخر ، كما أنه لا يليق به أن يمارس العداء – بالوكالة – ضد هذا الفريق بناء على همس الآخرين أو وسوساتهم ، أو تحت تأثير دعاوى أو ادعاءات تخصهم هم وليست تخص الإسلام أو تخص المسلمين** . وبالطبع فإننى لست أطلب للاسلام دورا سلبيا فى هذا الصراع ، ولست أقترح عليه دور المتفرج يقوم به ، فهذا الشيء لا يليق بدين إيجابى هو دين حياة يومية ، ثم إنه دورٌ لا يرضاه المسلم المحب لدينه والمتفهم له من جهة ثانية . ويبقى أمام المسلم الحقيقى – والحامل لدعوة الإسلام الحقة ، والمكلف برسالته – أن يكتشف وأن يدعم وأن يطرق المناهج والمسالك التى تؤدى إلى تعزيز الكرامة الإنسانية ، والتى تفضى إلى رفع البلاء أو القهر عن بنى الإنسان ، والتى تنتهى إلى تحقيق العدالة بين البشر جميعا .

٥ – أما أبرز ملامح هذا العصر بغير منازع ، فإنها تتجسد فى كونه عصر مواجهة المشكلات الاجتماعية بالأساليب وبالمناهج الاشتراكية ، خاصة فى الدول النامية والدول الفقيرة ، حيث فشلت الأنماط الرأسمالية فشلا ذريعا فى مواجهة الواقع السيىء لهذه المجتمعات وأعلنت إفلاسها . وقد جاء فشل الرأسمالية أمرا طبيعيا فى هذه الدول النامية التى لا تملك مصادر للتراكم الرأسمالى فى صورة مستعمرات تنهب كولونيوليا أو توابع تستنزف امبرياليا ، والتى لم يكن أمامها من سبيل لإحداث هذا التراكم إلا بالاعتماد على النفس أولا ، ثم على القروض غير المشروطة التى تقدمها

الدول أو الكيانات المناصرة لحركات التحرير ثانيا .

وبالمشاهدة المجردة ، وبالتقويم الإحصائى ، يثبت أن الاشتراكية – بصورها المعتدلة أو المتطرفة – تكسب مواقع جديدة تتسع يوما بعد يوم . وهذا يؤكد أمرين أساسيين ، أما أولهما فهو ان مطلب العدل الاجتماعى الذى تلتزم الاشتراكية بتحقيقه مطلب ملح وحيوى لدى الإنسان المعاصر ، أما ثانيهما فهو الولاية المستقبلية للأفكار وللمناهج الاشتراكية – أيا كانت تسمياتها – على مجمل الواقع الاجتماعى وعلى المسار التاريخى للإنسانية فى الحقبة أو فى الأحقاب القادمة .

تفاعل معطيات الإسلام مع خبرات العصر

تحقيق العدل ليس دعوة أخلاقية مجردة ، وليس ترقية للذوات الإنسانية ، أو تطهيرا لها دون اعتبار لظروف المجتمع وإيقاعات السلوك فيه . وقد فطن عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى هذه الحقيقة حين جمد حد السرقة فى عام الرمادة ، وحين أعفى غلمانا لابن حاطب بن أبى بلتعة من الحد رغم إقرارهم بالسرقة ، إذ تبين له أن مولاهم يجوعهم ، فيضطرهم إلى السرقة لسد الرمق ، بل ويذهب رضى الله عنه إلى أبعد من ذلك فيفرض على ابن حاطب صاحب الغلمان الذين سرقوا أن يعوض المزنى صاحب الناقة التى سرقت بثمانمائة رغم أن الأخير قدر ثمنها أربعمائة فقط .

ومن هنا يتأكد أن الطريق الحق إلى تحقيق العدل هو المواجهة الحازمة والإصلاح الجذرى للواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الإنسان . وإصلاح الواقع الاجتماعى هذا لا يتأتى إلا بمواجهة المشكلة الاجتماعية فى صورها المعقدة المعاصرة . وعند إرادة تحقيق العدل الإسلامى فى المجتمع المعاصر فإن الإسلام مدعو إلى الخوض فى هذا المجال ، وإلى أبعد الآماد ، فى غير تردد وفى غير تهيب . **وعدة المسلم فى جهاده لمواجهة**

المشكلة الاجتماعية وتحقيق العدل فى مجتمع المسلمين ، أن يتذرع بروح الإسلام كما قررته المصادر الفكرية الأساسية للاسلام وكما تجسد فى فترات الزهو التى حكم فيها الإسلام حقيقة ، ثم أن يهاجم بخبرات العصر وبإبداعات المحدثين التى تأكد مضاؤها وثبت نجاحها .

وروح الإسلام الأصيل الذى أعنيه ، هو ذلك الروح الذى جعل أبا بكر الصديق ، الخليفة الأول ، يرفض أن تقف الحكومة محايدة أو متفرجة بين القوى وبين الضعيف ، أو بين المستغل وبين من يستغلونه ، فيخطب فى الناس إذ تولى الخلافة ويقول :

« الضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه » . وهو الروح نفسه الذى جعل الخليفة الثانى ، رضى الله عنه ، يشاطر الولاة الذين يشتبه فيهم أموالهم ، وهو اجتهاد يتوافق مع مبدأ « **المصالح المرسلة** » حيث يرى ولى الأمر فى اجتهاده هذا صلاح الولاة ومصلحة الجماعة ، وهو الذى جعله يتمنى – بعد أن عوجل بطعنة أبى لؤلؤة التى استشهد بسببها – لو يمتد به العمر :

« ليأخذ فضول أموال الأغنياء فيردها على الفقراء » .

ثم إنه الروح الذى دفع عليا بن أبى طالب ، كرم الله وجهه ، أن يخطب الناس خطبته الأولى عقب الولاية فيؤكد أن فضل الهجرة أو النصرة يؤجر عليه المسلم ويثاب عليه من الله فى الآخرة ، وليس من بيت المال ، ويقول :

« فأنتم عباد الله ، والمال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، ولا فضل فيه لأحد على أحد ، وللمتقين عند الله أحسن الجزاء » .

وأخيرا ، فإنه الروح الذى جعل الأستاذ سيد قطب يفهم التكافل الاجتماعى فى الإسلام ، فى ضوء مبدأ « **سد الذرائع** » الذى يتحسب المسلمون بمقتضاه للمضار والأخطار التى قد تعصف بالبلد المسلم ،

فيقرر فى كتابه « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » أن :

« كل أهل بلد مسئولون مسئولية مباشرة عمن يتلفه الجوع ، مسئولية جنائية يؤدون فيها الدية ، بوصفهم قتلة لذلك الذى أتلفه الجوع وهو بينهم مقيم ، ومما يؤيد هذا المبدأ حق الجائع أو العطشان أن يقاتل من فى يده الطعام والماء حين يخشى على نفسه التلف ، فإذا قتله فلا دية عليه ولا عقاب » .

أما خبرات العصر فى مجال تحقيق العدل الاجتماعى ، فإنها اجتهادات إنسانية وعلمية مطروحة للجميع للأخذ منها ، أو للأخذ بها . وليس يمنع فئة – مسلمة أو غير مسلمة – أن تأخذ فى أمور إصلاح الدنيا وصلاح المجتمعات ، عن فئة تختلف معها فى الجنس ، أو فى الدين ، أو فى العقيدة ، لأن هذا إن كان واردا لامتنع على الرسول صلوات الله وسلامه عليه أن يأخذ بفكرة سلمان الفارسى لحفر خندق حول المدينة [وهى خبرة مجوسية صرفة] لصد الغزوة المشركة التى عرفت بهذا الاسم ، ولامتنع على عمر رضى الله عنه أن ينظم الدواوين ، والأعطيات ، وأعمال الولايات ، وفقاً لخبرات مستوردة !! . **ولو سلكنا فى عصرنا هذا مسلكا نصد أنفسنا به عن الاستفادة من هذه الخبرات لكنا كمن قال فيهم الله تبارك وتعالى فى سورة المائدة « ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا » ، مع فارق أساسى وهو أن بغضنا لهؤلاء القوم لا يمنع وصول عدلنا إليهم ، ولكنه يؤدى إلى ظلمنا لأنفسنا وقومنا إذ نمتنع عن الأخذ باجتهاداتهم العصرية لقهر صور الظلم المعاصرة التى نعانى منها أشد العناء كما تعانى البشرية جمعاء .**

وخبرات العصر فى مجال تحقيق العدل الاجتماعى ، وفى شىء غير قليل من التبسيط ، تدور فى مدارين أساسيين ، أما أولهما ففيه ترفض الإنسانية أن يكون الاستغلال والكنز والترف فى جانب من المجتمع ،

وأن يكون القهر والحاجة والحرمان فى الجانب الآخر ، أما ثانيهما ففيه تقام موازنة أو يدار صراع بين الملكية الفردية وبين صالح المجتمع ومصلحة الجماعة ككل .

وفى أحكام الإسلام الأساسية ، وفى مبدأى « المصالح المرسلة » و « سد الذرائع » ، اللذين غالى بعض الفقهاء كالطوفى فى الأخذ بأولهما ، حتى قدموا المصلحة على النص فى معاملات الناس ، إدانة شديدة لحبس المال لدى القلة ليكون دولة بينهم ، ومقت أشد للترف ، حتى ولو كان المال المحبوس أو المنفق مصدره حلال ، وجرت تنميته بطرق حلال ، ما دام ذلك يؤدى إلى خلل أو إلى تباغض اجتماعى قد يفضى إلى تدمير المجتمع وتهلكة الجماعة . والوصول إلى وضع كهذا يرتب للدولة كما يقول الأستاذ سيد قطب فى كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية » :

« أن تنزع من الملكيات ، وأن تأخذ من الثروات بنسب معينة — كل ما تجده ضروريا لتعديل أوضاع المجتمع أو لمواجهة نفقات إضافية ضرورية لحماية المجتمع » . بل إنه يذهب إلى أنه :

« فى يد الدولة أن تنزع الملكيات والثروات جميعا ، وتعيد توزيعها على أساس جديد ، ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف بها الإسلام ، ونمت بالوسائل التى يبررها ، لأن دفع الضرر عن المجتمع كله ، أو اتقاء الأضرار المتوقعة لهذا المجتمع أولى بالرعاية من حقوق الأفراد » .

أما حدود الترف أو الحرمان المخل بأمن الجماعة واستقرار المجتمع ، فيرى فى كتابه « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » إن تقريرها متروك لمنطق البيئة ، ولمستوى المعيشة فى الزمان والمكان موضع التحديد ، ويعلق على حديث لرسول الله ﷺ سمى فيه إبلا تفضُل على حاجة صاحبها ورغم ذلك لا يحمل المنقطع عليها « ابل الشياطين » ، فيقول :

« وإذا كان رسول الله ﷺ ، رآها إبلا للشياطين ، ولا حاجة بأصحابها إلى ركوبها ، بينما المنقطعون لا يجدون ما يركبون ، فنحن نجدها سيارات فخمة تروح وتغدو للتافه الصغير من الأمور ، وألوف لا يجدون أجرة الترام ، ومئات لا يجدون حتى أرجلهم للمشى بها ، فهى مقطوعة ذهبت بها الآفات » .

أما « الملكية الخاصة » فهى حق أصيل ومقرر فى الإسلام ، غير أن هذه الملكية غير مطلقة ، فهى تنبع أساسا عن استخلاف من الله للناس فى مال الله ، ويستوجب هذا الاستخلاف أن تنشأ هذه الملكية من أصل صحيح للتملك ، وبوسائل صحيحة يعترف بها الإسلام . وأن تجرى تنميتها بطرق وأساليب مشروعة يقرها الإسلام . **فالإسلام يعد العمل هو السبب الوحيد للملكية والكسب**(*) ، **ويرى أن رأس المال فى حد ذاته ليس سببا من أسباب الكسب الصحيح** ، ولذا لا يقر تنمية المال بالربا أو بالمقامرة أو بالغش أو بالاحتكار أو بالاستقطاع الظالم من أجور العمل التى تبلغ نصف الربح ، كما يرى بعض فقهاء المسلمين . وفوق هذا فإن الإسلام يشترط الرشد فى إنفاق المال وفى تداوله فى المجتمع لمصلحة الجماعة . فإذا اختل شرط من هذه الشروط الثلاثة الأساسية ، سقطت الحصانة الممنوحة للملكية الفردية ، وكان على الدولة كما أوضحنا سابقا أن تتدخل لمصادرة الأموال أو نزع الملكيات أو إعادة توزيع الثروات على أسس جديدة وعادلة . أى أن حرمة « الملكية الخاصة » فى الإسلام تترتب على توظيف هذه الملكية لمصلحة الجماعة ، فإذا ما خرجت هذه الملكية على مصلحة الجماعة وحصرت جهدها فى مصالحها الأنانية ، وإذا ألمت بالمجتمع وبالجماعة أمور أو ظروف يضاعف من خطورتها انطلاق هذه الملكية الخاصة ، كان

---

* لا يتعارض هذا مع كون الميراث مصدراً للملكية فى الإسلام ، إذ المفترض أن الموروثات المادية المنقولة من جيل إلى جيل قد تم اكتسابها فى مرحلة ما بطرق مشروعة ، وإلا لما أقرها الإسلام فى وقت الكسب .

تقييدها بل وإلغاؤها سبيلا مشروعا . هذا وللأستاذ سيد قطب تعليق طريف على الفهم الخاطىء لموقف الإسلام من مشكلة الملكية الخاصة يقول فيه :

« وهكذا نجد أن مشكلة « الملكية الفردية » لا تقوم إلا فى أذهان الذين لا يعرفون الإسلام ، أو الذين يعرفونه ثم يكتمون ما أنزل الله ، ويهتفون بضمانة الملكية الفردية على حد : ولا تقربوا الصلاة .. » .

وأخيرا ، فماذا يمنعنا إن كان هذا هو إسلامنا ، وكانت هذه هى بعض خبرات العصر ، أن نتبع إسلامنا ، وأن نستفيد من خبرات العصر ؟! .. إذا كان الجهل هو ما يمنعنا فلنقهره بالعلم ، وإذا كان هو الإحساس بالدنو الفكرى فلنتجاوزه بالأصالة وبالثقة فى النفس ، وإذا كان هو الجمود الذى ألَمَّ بفكر المسلمين فلنوقدها ثورة عصرية تجدد فكر المسلمين ..

إعادة بناء التصور الديني للصراع العربي - الإسرائيلي

لا يجادل أحد فى أن الصراع العربى – الإسرائيلى هو المحور الرئيسى الذى تتحدد على أساس منه كافة القوى السياسية والاجتماعية والفكرية فى الوطن العربى . كما أن معايير تقويم الممارسات اليومية لهذه القوي إنما هي نبت هذا الصراع . يستوى فى ذلك أولئك الذين يرون الصلح مع إسرائيل وهماً مدمراً ، أو أولئك الذين استغرقهم هذا الوهم فأدمنوه واستسلموا له .

ومما لا شك فيه أن القوى السياسية المختلفة فى الوطن العربى تتفاوت فى تشخيصها لهذا الصراع ، وتحديد طبيعته ، وتحديد هوية العدو ، بقدر تفاوت منطلقاتها الأيديولوجية ، وكذلك تفاوت مناهجها الفكرية .

فالبعض يرى فى هذا الصراع جوهراً اقتصادياً يضع حركة التحرر العربى فى مواجهة الامبريالية . بينما يراه البعض الآخر فى ثوب قومى يضع حركة القومية العربية (بمضمون تقدمى عادة) فى مواجهة استعمار استيطانى صهيونى غاصب مؤيد من قبل الاستعمار العالمى عادة . هذا فى حين يستهوى البعض الثالث أن يكون لهذا الصراع نكهة فيتصوره حرباً مقدسة بين الإسلام وبين اليهودية . وفى كل حالة من

هذه الحالات الثلاث فإن العدو المباشر (والمتمثل فى إسرائيل) تتم صباغته بلون مختلف ، ويجرى تغليفه بغلاف متميز ، بل وقد ينتهى الأمر بتقديمه إلى الجماهير **العربية** – **المسلمة** فى طبعة مغايرة . فهذا العدو (الواحد) هو لدى البعض الأول بمثابة الامبريالية الصغرى الخادمة (أو التابعة) للامبريالية العالمية ، بينما هو عند البعض الثانى ذلك الاستعمار الاستيطانى الذى تم زرعه بمعرفة الاستعمار ومعونته لتكريس تجزئة الأمة العربية والحيلولة دون توحدها ، ثم إنه بؤرة تجميع ليهود العالم يتركز فيها الكيد للاسلام (وللمجتمعات المسلمة) ويبلغ أشده عند ذلك البعض الثالث .

وقد أثبتت التجربة اليومية ، كما أكدت المعاناة الطويلة التى عاشها عالمنا العربى منذ بدأ العمل مع نهايات القرن التاسع عشر لتجسيد المشروع الصهيونى فى شكل الدولة الاسرائيلية ، أن تصوراً واحداً من هذه التصورات منفرداً قد يكون على قدر من الصواب ولكنه لا يملك الصواب كله . وقد لا يجانب الإنسان الدقة إن هو قطع بأن يقين العرب جميعهم الآن ، وبغض النظر عن منطلقاتهم الفكرية المبدئية المتباينة ، **أن جبهة العداء لإسرائيل فى عالمنا العربى أوسع بكثير من جبهة العداء للاستعمار** ، سواء نظرنا إليه فى صورته التقليدية التى يصر البعض منا نحن العرب أن يعتمدها وأن يتصرف على أساسها ، أو نظرنا إليه فى أشكاله المعاصرة ذات الأبعاد والمخاطر الاقتصادية – السياسية ، أى الامبريالية ، والتى يرى عرب كثيرون ، ونحسبهم على قدر من الفطنة ومن حسن التقدير ومن صواب الفهم ، أنها هى الأحق بالمعاداة والأجدر بالمقاومة . وليس أدل على ذلك من أن الدول العربية جميعها ، المحافظ منها والتقدمى ، قام ويقوم وسوف يظل يقوم ، **رغم عوارض جزئية كثيرة وقد تكون مخزية** ، بدور وجهد لا ينكر فى إدارة هذا الصراع ومحاولة حسمه لمصلحة الحق العربى . وأحسب أن الصواب لا يجانب الإنسان أيضاً إن هو أكد أن سعة الجبهة المعادية للمشروع

الصهيونى وللوجود الاسرائيلى إنما تنشأ أساساً عن بعض الإضافات التى يقدمها التناول الدينى لهذا الصراع . وليس يقلل من قيمة هذه الإضافات ذلك القدر الكبير من الخلط والتشوش وعدم الوضوح الذى يكتنف ذلك التناول الدينى للمسألة لدى الكثيرين ، بالإضافة إلى النقص وإلى الطابع التجزيئى فى التناول الذى يشتركون فيه مع أنصار القولبة الاقتصادية (الحرفية) للمشكلة العربية – الاسرائيلية ، أو مع مريدى الشوفينية القومية الذين يحاولون إخضاع الصراع العربى – الصهيونى لرؤاهم التحكمية المسبقة .

وحتى ندرك القيمة العملية لهذه الإضافات الإيجابية التى يمكن أن تقدمها التصورات الدينية لهذا الصراع المرير ، فإنه يحسن أن نلقى نظرة على ساحة ذلك الصراع خلال الأعوام القليلة الأخيرة ، والتى ظهرت نتائجها مجسمة مع نهايات السبعينيات على وجه التحديد .

فمع نهايات عام ١٩٧٩ ، وبعد نضال مرير طال أمده ، تمكنت الشعوب الإيرانية ، تحت راية توحد إسلامية الصبغة ، أن تنهى إلى غير رجعة عصر آخر الشاهنشاهات غير العظام ! . وليس مجالنا هنا بالطبع أن نناقش صحة الشعار الذى رفعته قيادة الثورة التى أرادتها إسلامية من عدم صحته (وإن كنت أنا شخصياً أراه صحيحاً رغم متاعب الثورة وأزماتها بل وأخطائها الفادحة ، خاصة ما يتعلق منها بمعاداة الجيران العرب ومحاربتهم) . ولكن الذى يعنينى هو ذلك الموقف العملى الذى اتخذته – آنذاك – هذه الثورة العظيمة من القضية الفلسطينية والذى تمثل فى إنكارها إقرار إيران بشرعية وجود إسرائيل ، ومنع البترول عنها ، واعترافها بمنظمة التحرير الفلسطينية ، وإعلان نفسها قوة مواجهة فى أتون ذلك الصراع العربى – الصهيونى . وقد جاءت المواقف العملية تلك للثورة الإيرانية إضافات إيجابية للجانب العربى ، فى الوقت الخطير الذى وقع فيه الطرح الأكبر للقوة المصرية العربية من رصيد ذلك الجانب . هذه الإضافات الإسلامية المنطلق ، والدينية

الطابع ، قد أكدت أن التصور الديني للصراع العربي - الاسرائيلي يمكن أن يقدم الكثير لتطوير ذلك الصراع آنياً ، ثم حسمه مستقبلاً .

ومرة أخرى ، عندما بدت فى الأفق احتمالات تصالح مصرى - إسرائيلى ، وعندما تجسدت هذه الاحتمالات واقعاً تعاقدياً بين حكومتى مصر وإسرائيل بمباركة أمريكية ، وعلى أسس مرفوضة من كثيرين ، أو مشكوك فيها لدى من هم أكثر ، فقد تأكد أن التصورات الدينية للصراع يمكن أن تنهض بدور عظيم فى تكييف هذا الصراع وفى إدارته . كما تبين أن القوى ذات المنطلقات الدينية ، محافظة كانت أو مستنيرة ، **هى الأقدر على الفعل والمقاومة ، خاصة مع غياب الديمقراطية الحقيقية الذى يوشك أن يكون سمة عامة فى الحياة السياسية العربية .** فبينما كان ممكناً ، وبقدر من السهولة ملحوظ ، خاصة فى أعقاب مفاجأة الاقتراب من العدو بالمصالحة ، أن يجرى تقييد حركة كافة القوى والتيارات السياسية غير الدينية ، وشل فعاليتها ، وحرمانها من فرص التفاعل الفكرى مع الجماهير ، وتشويه أية ممارسات اعتراضية تقوم بها عن طريق تكثيف الدعاية الحكومية **المترخصة** ضدها ، فقد ثبت يقيناً أن التيارات المعترضة ذات المنطلق الدينى ظلت قادرة على الحركة ، وعلى الفعل ، وعلى التأثير ، رغم كل المعوقات ، ومهما كانت لا منطقية الإجراءات التى تم اتخاذها للمصادرة على حق الرأى الآخر فى الوصول إلى جماهير شعبنا العربى ، فى مواقع كثيرة على الأرض العربية ، خاصة إلى القطاع المصرى من هذا الشعب العربى . وحتى فى إطار التوظيف والتوظيف المضاد للمعطيات الدينية التى حاول كل من فرقاء الخصومة العربية (المحدثة والعارضة والطارئة) أن يستخدمها للدفاع عن مواقفه أو لتبرير توجهاته ، .وبغض النظر عمن كسب وعمن خسر ، وهو الأمر الذى بات الجميع يعرفونه ويرونه رأى العين ، وبغض النظر عن إمكانية أن يكون النص الدينى ذا حدين ، فإن التجربة المأساوية تثبت أن أنصار الحق العربى الجريح المهان المهدر يمكنهم

أن يجدوا فى الدين (الإسلامى) مدداً وقوة ، وسنداً ودعماً ، ودرعاً وسيفاً ، ونصراً وعزة ، وإباء وشمماً ، وذلك رغم كل مشاعر السلب وقيم التدنى التى قد يستنبطها الآخرون ! .

وقد لا يكون من قبيل المبالغة ، أو التوهم ، أن يقال إن عمليات المراجعة الفكرية المكثفة التى تقوم بها كافة التيارات الفاعلة فى فكرنا العربى ، قومية كانت أو دينية أو ليبرالية أو ماركسية ، قد نشطت وتسارعت فى الفترة الأخيرة . ونحسب أن مرد هذا النشاط وذاك التسارع وإن كان يعود فى جانب منه إلى اشتداد أزمة الواقع الفكرى العربى بعد الإخفاقات والتوقفات (وحتى الارتدادات) التى منيت بها أغلب محاولات التغيير والتقدم فى عالمنا العربى ، كما يعود إلى اكتشاف كل فريق ، بل واقتناعه ، بعدم قدرته على تحمل تبعات مقاومة الانهيار أو مسئوليات إعادة البناء منفرداً ، إلا أن التراكمات الإيجابية والفعاليات العملية التى توفرت للحركات الدينية هى التى لعبت الدور الأكبر فى دفع عجلة المراجعة ، والنقد ، والتقويم الذاتى ، داخل كافة التيارات الفكرية المشاركة فى صناعة الرأى العام العربى ، وفى صياغة العقل العربى المعاصر . **ولعل أفضل ما أفضت إليه هذه الإيجابيات وتلك الفعاليات أنها قد ألقت الضوء الكاشف على كون الخصوصيات المحلية والإقليمية والقومية والحضارية للصراع العربى – الصهيونى تمهد أرضاً عظيمة الاتساع يمكن أن تلتقى عليها كافة التيارات الفكرية وأغلب القوى السياسية الفاعلة فى الواقع العربى والمتعاملة مع مشكلات الوجود العربى .**

هذا عن الفعاليات الإيجابية . أما فيما يتعلق بالجوانب السلبية فإننا لا ننكر ابتداء أن التصورات الدينية للصراع العربى – الإسرائيلى تعلق بها أخلاط غير طيبة كثيرة ، مما يجعل هذه التصورات مشوبة بالغموض حيناً ، محقونة بالتناقضات أحياناً ، عصبية التصرف والسلوك فى أحيان أكثر . بل والأخطر من كل هذا أن بعض الجوانب الملحقة اعتسافاً بهذه

التصورات الدينية قد تقدم دعماً – غير واع – لمواقف العدو الصهيونى ولمنطلقاته الأيديولوجية . ومن هنا فإن الواجب يقتضى أن نعيد بناء التصور الدينى للصراع العربى – الإسرائيلى ، وأن نخلصه من عناصر السلب فيه ، وأن ندعم إيجابياته .

وقد يحسن أن نثبت هنا ، وقبل أن نتطرق إلى التفاصيل المتعلقة ببحثنا عن هذا التصور الدينى للصراع العربى – الإسرائيلى ، أن مصطلح « التصور الدينى » يقوم على اعتبارات فيها الكثير من التعميم . فالتوزع الطيفى للحركات والتيارات الإسلامية متسع للغاية ، كما أن كثيرين ممن يتبنون المنطلقات والأدوات الدينية للتعبير عن المواقف السياسية قد لا يكونون منضوين تنظيمياً ضمن أى من هذه الحركات أو التيارات . **ولكن قد يكون القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً أنهم ينطلقون ، وفق فهم ذاتى عادة ، من نصوص دينية ، أو من معطيات تراثية ، أو حتى من مسلمات فولكلورية وجدانية** . ومن هنا فإنه يمكن تعميم صفة « التصور الدينى للصراع العربى – الإسرائيلى » على تصورات هؤلاء جميعاً رغم ما قد يقوم بينها من تمايزات أو تفاوتات .

وكما يبدأ المشروع الصهيونى من نصوص التوراة يستقرؤها ويصطنع منها واقعاً كاذباً ، فإننا كذلك سوف نبدأ مع النصوص ، توراتية كانت أو عربية ، ثم نصعد بعد تحليلها مع التجربة والواقع ، على أمل الانتهاء إلى تقديم صياغة أو بنية (حتى ولو كانت أولية) لتصور دينى معاصر للصراع العربى – الإسرائيلى ، نرجو أن تكون مقبولة بمعايير العلم المعاصر من جهة ، وبمقتضى الاحتكام إلى الكليات الإسلامية من جهة ثانية . كما نتمنى أن تكون قابلة للتطوير فى إطار حوار ديمقراطى إسلامى يشارك فيه العاطفون على الفكر الإسلامى وعلى الحركة الإسلامية .

أولاً : نصوص وأقاويل متشابهة

جاء فى سفر التكوين فى العهد القديم :

« فى ذلك اليوم قطع الرب مع آبرام – إبراهيم – ميثاقا قائلا : لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات » .

وجاء فى سورة المائدة فى القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام مخاطباً بنى إسرائيل(*) :

﴿ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ﴾ .

وفى عام ١٩١٩ يجزم الأمير الهاشمى فيصل بن الحسين[١] وهو يخاطب القاضى الأمريكى فليكس فرانكفورتر :

« إن اليهود والعرب أبناء عم من الناحية العنصرية » .

وحتى بعض القيادات العربية المشهود لها بالحنكة السياسية ، وبحكمة القول والتصرف ، بالرغم من خلافات لابد منها فى تقويم إنجازاتها وممارساتها ، قد شاركت فى ترويج مثل هذه الأطروحات .

ففى عام ١٩٦٦ يعلن الأمير فيصل بن سعود (الملك فيما بعد) :

« إننا لا نكن شيئاً ضد اليهود ، لأننا أبناء عمومة فى الدم[٢] » .

ويتحدث ملك الأردن الحسين بن طلال أكثر من مرة فيردد[٣] :

« إن العرب واليهود عاشوا مراحل طويلة فى التاريخ جنباً إلى جنب وفى صداقة وتعاون كأقارب وجيران » .

ونحسبها أشهر من أن توثق تلك الأقوال التى تنسب إلى الحسن الثانى ملك المغرب بخصوص تلك القرابة التى تربطنا نحن العرب باليهود ،

* فى أول رد رسمى لرئيس وزراء إسرائيل مناحم بيجين على إعلان الرئيس المصرى استعداده لزيارة القدس (التى تمت فى نوفمبر / تشرين ثانى ١٩٧٧) أورد مناحم بيجين هذه الآية الكريمة مسيئاً استخدامها لدعم الحق التوراتى المزعوم لليهود فى أرض فلسطين العربية . وقد أعطت هذه المحاولة منه نموذجاً صارخاً لكيفية توظيف أكذب الناس لأصدق الأقوال للتزييف على الناس وخداعهم . ومن هنا تبدو أهمية تصدرها للنصوص الواردة فى هذا الجزء من الدراسة على أن يتم تناولها فهماً وتفسيراً فى صلب الدراسة فى موضع لاحق .

وبخصوص العبقرية اليهودية التى يمكن أن تتكامل مع المال العربى (من دول النفط) ومع قوة العمل العربى (من دول الفقر) لاقامة الرخاء المشترك فى المنطقة ! .

وفى نوفمبر/ تشرين ثانى ١٩٧٧ يوجه مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل رسالة مذاعة متلفزة إلى الشعب المصرى ، تمهيداً لدعوة رئيس جمهورية مصر العربية (وقتذاك) لزيارة الأرض المحتلة (وبالتحديد القدس المغتصبة) فيضمنها قوله :

« نحن وأنتم نلتقى عند أب واحد هو إبراهيم » .

ولم تذهب مجاملة بيجين هباء ، ولم تضع هدراً . فلم تمض غير شهور قلائل حتى كانت لغة الخطاب المفضلة لدى الساسة المصريين أن يسبقوا إسمه بصفة السيد ، وأن ينادونه وزمرته بالأصدقاء الأعزاء وبأبناء العم ! .

ويخطب بيجين بتاريخ ٢٠/ ١١/ ١٩٧٧ فى مواجهة رئيس جمهورية مصر الغربية[٤] والعالم أجمعه يسمع فيقول :

« لقد ذكر الرئيس تصريح بلفور .. لا يا سيدى .. لم نطأ أى أرض أجنبية .. عدنا إلى وطننا .. إن العلاقة بين شعبنا وهذه الأرض هى علاقة أزلية .. هذه البلاد أقمنا حضارتنا فيها وفيها تنبأ أنبياؤنا » .

وأضاف الرئيس السابق لعصابة الأرجون زفاى ليومى ، والرأس المدبر واليد الفاعلة الآثمة فى مذبحة دير ياسين ، فى موقع آخر من خطابه سالف الذكر :

« هنا أقمنا مملكتنا . وعندما استعملت القوة ضدنا ، وعندما ابتعدنا عن أراضينا لم ننس هذه الأرض حتى ليوم واحد .. صلينا من أجلها وتشوقنا إليها .. وحين يعود الشعب بمشيئة الله إلى أرض صهيون ، حينذاك تمتلىء أفواهنا وألسنتنا بالبهجة وبالنشيد .. وبرغم كل متاعبنا

فإن عودة صهيون هى التى تطلعنا إليها والتى ستأتى لابد » .

ومن باب الاحياء للتراث الحديث (!) ، وحتى يكتمل الموزايك الخراف (أو التخريفى) الذى يصنع من أقوال الكتب المقدسة (المحرفة) ، ومن أوهام العوام ، وتورطات بعض كبار العرب أيضاً ، ثم من **تحريف آى القرآن عن مواضعه إن استدعى الأمر** ، وكذلك من وعى الصهاينة بمصالحهم ومطامعهم وتطلعاتهم ، فإننا نضيف النصين التاليين .

قال بن جوريون فى مقدمة التقويم الصهيونى السنوى لعام ١٩٥١ :

« نحن لم نرث بلاداً واسعة ، ولكننا وصلنا بعد سبعين سنة إلى أولى مراحل استقلالنا فى قسم من بلادنا الصغيرة » .

وقال مناحم بيجين فى الكنيسيت الإسرائيلى فى شهر مارس ١٩٥٢ :

« لن يكون سلام لشعب إسرائيل ، مادمنا لم نحرر وطننا بأجمعه ، **حتى لو وقعنا معاهدة الصلح**[٥] » .

ثانياً : محاور أساسية فى الرؤى الدينية للصراع

الدعوة الصهيونية ، كما تبدو فى أدبيات الحركة والتى تضمنت النصوص السابقة مقتطفات قليلة منها ، تبدأ من وعد موجود فى كتاب العهد القديم ، وتستند إلى مزاعم تاريخية تتحدث عن الاستمرار العنصرى (الحضارى والبيولوجى) لبنى إسرائيل القدامى . ومن هنا تصبح العودة إلى أرض الميعاد حق وضرورة . وزعم النقاء العنصرى (وانغلاق الأنساب) يجعل من اضطهاد اليهود فى أوروبا متَّكأً دعائياً وعنصرياً طيباً يتأكد عن طريقه حق هؤلاء (التاريخى والإنسانى) فى وطن قومى على أرض الأجداد !! .

وليس صواباً بالطبع أن نغفل الدوافع الاقتصادية والاستراتيجية وراء قيام دولة إسرائيل ، أو أن نغفل دور الإستعمار ثم الامبريالية العالمية فى إقامة هذا الكيان العدوانى ودعم استمراره على أراض لنا مغتصبة[٦] . فكل ذلك كامن وصلب فى أعماقنا الوجدانية وخلفياتنا الفكرية ومشاعرنا القومية . ولكننا نتجاوز هذه الظواهر فقط من أجل تحديد أدق وتركيز أفضل لمناقشة الرؤية (أو على وجه الدقة الرؤى) الدينية للمشكلة .

ولن أقف أيضاً لأناقش وجوه الضعف المتعلقة بالتسجيل المتأخر لكتاب العهد القديم والتناقضات والأخطاء التى يتضمنها[٧] . ولن أقف طويلاً عند جهود الأنثروبولوجيين التى تنفى عن اليهود المعاصرين أن يكونوا ساميين[٨] ، وتتحدث عن مياه بيولوجية كثيرة جرت تحت الكبارى اليهودية لتخلتط أنساب ، وتتغير دماء ، وتسقط خرافة الانغلاق اليهودى الدينى والعنصرى .

أما الذى يعنينا من النتائج التى توصل إليها علماء التاريخ ، وعلماء الحضارات القديمة (الأركيولوجــى) ، وعلماء السـلالات (والأنثروبولوجى) ، فهو أن انتساب اليهود المعاصرين لليهود القدامى موضع شك ، بل هو موضع تكذيب لا يدفع . **ويترتب على ذلك أن قرابة الدم بين اليهود المعاصرين وبين العرب ليست تعدو أن تكون مغالطة هى إلى الخرافة أقرب . وتصبح القرابة بين العرب وبين يهود التوراة تاريخاً يروى ويستحيل بعثه حياً من جديد .**

ومع استدعاء ما سبق أن قلنا به عن عدم وجود رؤية دينية متكاملة (محددة ومتبلورة ومطردة ومقبولة) للصراع العربى – الإسرائيلى ، فإنه فى إمكاننا أن نتبين أن الذين ينطلقون فى تصوراتهم (أو على وجه الدقة انطباعاتهم) من منطلقات دينية قد يتحركون على واحد أو أكثر من محاور ثلاثة يلتقون فيها جميعها مع الصهيونية المعاصرة ، **رغم شكلية**

الخلاف بل وعدوانيته ، إن لم يتطابقوا معها . مع التأكيد على المصادرة المبدئية لأدنى الشبهات المتعلقة بسوء القصد أو التحلل من الالتزامات الدينية أو الوطنية أو القومية أو الأخلاقية فى أفعال هؤلاء أو فى مقاصدهم .

والمحور الأول فى الرؤى الدينية للصراع العربى – الإسرائيلى يقوم على وهم القرابة فى الدم بين العرب وبين اليهود ، ويتحدث عن تجاور آمن وعن معيشة مسالمة بينهما فى الماضى ، ويلوح بإمكان تكرارها فى الحاضر ، استغلالاً لسماحة الإسلام ، واعتماداً على سعة صدره تجاه المخالفين فى الدين . وهذا الخطأ الموضوعى الفادح الذى يغفل عن ضرورة تحديد الزمان والمكان اللذين تصبح فيهما ومعهما هذه المقولة صحيحة ، يعطى الحركة الصهيونية موافقة ساذجة على صحة منطلقاتها الغيبية ، والتاريخية ، والعنصرية ، مثلما يؤكد عن غير وعى حقها المكذوب ليس فقط فى أرض فلسطين ، ولكنْ فى دولة إسرائيل الكبرى التى تمتد فيما بين النيل والفرات .

وفى تبنى هذه النظرة إقرار صريح بكون يهود العالم المعاصر مجموعة موحدة أنثروبولوجيا (سلاليا وعرقيا) ، انحدرت فى نقاء مستمر ودون اختلاط من أصلاب يهود العالم القديم الذين كانوا يقيمون فى منطقتنا العربية ، بما يعنى دعم الأكذوبة التوراتية الكبرى التى تمثل العمود الفقرى للمشروع الصهيونى .

وإدراك هذه الإشكالية يكشف لنا كيف تتطابق أوهام العوام ، والنوايا الحسنة لبعض المفكرين والقادة ، وتشدقات الفقهاء أحياناً ، مع مغالطات الأعداء **اليهود الصهاينة** ، والتى تمثلت فى أغلب النصوص التى أوردت من قبل فى موضع سابق من هذه الدراسة .

ومحور آخر أساسى يتحرك عليه فريق عربى آخر (مسلم عادة) شديد العداوة لليهودية . وهذا الفريق شديد التعصب ، يكره اليهود

قدامى ومحدثين . وهو أكثر تشدداً وأكثر عدوانية من الفريق الأول الذى يأخذ بأكذوبة القرابة العرقية بين اليهود وبين العرب ، ويوشك أن يكون مناقضاً لهذا الفريق الأول فى الظاهر ، ولكنه فى الحقيقة يظاهر الفريق الأول ويظاهر الحركة الصهيونية (عن غير وعى) .

ويستقى هذا الفريق تصوره لليهود ولليهودية من التوصيف القرآنى ليهود التوراة من بنى إسرائيل الذين عاصروا الأنبياء القدامى بصفة عامة ، وموسى عليه السلام بصفة خاصة . **ثم إنه يواصل استكمال الصورة القبيحة لهم مستقرئاً السيرة النبوية وما ورد فيها عن يهود يثرب ويهود خيبر (وغيرهم) وعن عدائهم القبيح لمحمد عليه الصلاة والسلام وللدعوة الإسلامية التى جاء بها نبياً ورسولاً وقائداً .** ويسحب هذا الفريق خبراته النقلية تلك ، ويبترها من الزمان والمكان ، ويغفل عن العناصر الموضوعية فى الصراع الدائر ، ويتحدث عن مؤامرة يهودية تستهدف الإسلام هى استمرار لمؤامرات بنى النضير ، وبنى قريظة ، وبنى قينقاع ، وغيرهم من يهود الجزيرة العربية فى وقت البعثة المحمدية .

والذين ينحون هذا المنحى لا ينتسبون فقط إلى الشرائح المحافظة فى الفكر الإسلامى ، والتى تقدم أكثرية الأدبيات الدينية فى هذا الخصوص سواء فى الكتب أو على صفحات أغلب المجلات الدينية المعروفة ، ولكنهم قد ينتسبون إلى الشريحة التى قد ترى نفسها ، أو يراها الآخرون ، أكثر استنارة ، وأسبق تقدمية . ذلك لأن الإنسان لا يعدم وجود البعض من المنتسبين إلى هذا الفريق ، والذين يرون عدم جواز التعامل مع اليهود الصهاينة المغتصبين للأرض العربية ، فى فلسطين وفيما حولها ، باعتبارهم « **بنى إسرائيل** » الذين وصفهم القرآن بأنهم يقتلون النبيين ، وينقضون العهد ، ويكتمون ما أنزل الله ، ويشترون بآيات الله ثمناً قليلاً .. الخ[٦] . **أى أن مطابقة تامة تقوم فى فكر هؤلاء بين إسرائيل التوراة وبين إسرائيل المشروع الصهيونى – الإستعمارى**

الذى تم إنجازه ويجرى استكماله فى القرن العشرين ! . وهو الامر الذى يعنى أنه فى العقل الباطن لهؤلاء جميعاً تظل الصلة الحضارية والبيولوجية قائمة بين يهود موسى ، ويهود العصر المحمدى ، ويهود عصر النكبة فى فلسطين المحتلة ، مما يفتح الباب أمام تطابق آخر بين أوهام العوام ، وتخبطات المتعالمين ، ومغالطات الصهيونية المعاصرة .

أما المحور الثالث الأساسى فعليه يتحرك (بل يتخبط) عرب مسلمون كثيرون مغيبون ، مثلما تتحرك عليه الصهيونية المعاصرة ، ولكن بوعى يقظ . وهنا يجرى خلط رهيب بين اليهودية كدين وبين الصهيونية كحركة سياسية . فالحركة الصهيونية تستغل الدوافع الدينية التى يمكن أن تكون متعصبة بطبيعتها ، وتعمد إلى تغييب الفروق الجوهرية بين الأمرين على أمل أن تستوعب القوة اليهودية فى العالم كله فى إطار الحركة الصهيونية . أى أن علاقة الحركة الصهيونية بالدين اليهودى هى علاقة نفعية (براجماتية) فى جوهرها . وهى أى الحركة الصهيونية ، حين تعلن أن إسرائيل أرض يهود العالم جميعهم ، وحين تبحث عن تبرير توراتى لوجودها ، إنما تستغل العاطفة (إن لم تكن الغريزة) الدينية لدى الكثيرين للمشاركة فى المشروع الصهيونى ، والإسهام المتحمس فيه . **كما أنها توظف أحد عناصر التوحد التى ثبتت فعاليتها على امتداد تواريخ الأمم ، وتجارب الاجتماع الإنسانى ، وخبرات العمران البشرى ، ألا وهو الدين** . وهى إذ تحاول جمع أشتات متباينة من الناس (عرقياً ، وحضارياً ، وثقافياً ، ولغوياً) إنما توظف عنصر التأليف الوحيد المتاح أمامها وهو الإتحاد فى الإنتساب التاريخى إلى الديانة اليهودية .

والحركة الصهيونية إذ تتخذ من الفرضيات التوراتية الدينية نواة أولى للتجميع ، إلا أنها تراكم عليها طبقات متتابعة صلبة وسميكة من الإنجاز العلمانى المادى الذى يترتب على ممارسات دنيوية قحة منبتة الصلة بالدين فى أغلب الأحيان . **فالدين فى إسرائيل أداة تأليف اجتماعى**

ولكنه ليس منهاج حكم . والذين يحكمون على يهودية دولة إسرائيل بالتزام بعض قياداتها (وكثيرين من مواطنيها) استخدام غطاء الرأس اليهودى فى المناسبات العامة لا يختلفون كثيراً عن الذين يرون إسلام بعض المسلمين فى معايثة المسابح ، أو فى رسم بصمة الصلاة (الزبيبة) على الجبهة مراءاة بكثرة السجود فى الصلاة . والذين يرون فى اتخاذ الإسرائيليين المعاصرين من السبت يوم قعود أسبوعى ، أو فى امتناع بعضهم عن العمل فيه ، دليلاً على التوجه الدينى لدولة إسرائيل إنما يخلطون بين تحول الموروث الدينى إلى عادة اجتماعية وبين اتخاذ الدين نظام حياة وشريعة حكم .

وعندما نتجاهل نحن العرب ، أو البعض منا ، كل هذه الفروق أو بعضها ، ثم نندفع إلى مناطحة غير متبصرة مع اليهودية، التى اختلط علينا أمرها فحسبناها والصهيونية سواء ، فإننا نعطى الحركة الصهيونية السياسية المعاصرة (رغم تمحكها فى الدين) فرصة أفضل لتحقيق الحشد العنصرى الدينى الذى ترجوه وتهدف إلى تحقيقه ، كما أننا نفتح أمامها الأبواب عن سعة للزعم أننا نواجه علمانيتها بتعصبنا الإسلامى .

ولعله قد يكون مفيداً أن يستقر فى أفهامنا أن « **كل الصهيونيين يهود وليس كل اليهود صهيونيين** » ، وأن الحركة الصهيونية لا تعادينا لكوننا مسلمين ابتداء ولكنها تستهدف إزالتنا من الوجود لكوننا السكان وأصحاب الحق (مسلمين كنا أو مسيحيين) فى المنطقة التى ترمى إلى تفريغها بشرياً لتنفيذ مشروع دولتها إسرائيل وتثبيته ، وأن عداءنا الشديد لسكان دولة إسرائيل لا ينشأ لمجرد كونهم يهوداً ولكن لكونهم فى الأساس اعتدوا علينا وبادؤونا بالعدوان وظلمونا حقوقنا وأخرجونا من ديارنا ، وأن مثل هذا العداء الشديد كنا ولابد حامليه لغيرهم لو أن هذا الغير مارس ضدنا الذى مارسه الإسرائيليون ، وأياً كانت ديانته أو معتقداته أو توجهاته . **هذا مع التأكيد أننا إذ نرى فى توظيف الحركة الصهيونية للدين اليهودى أداة للإضرار بنا أو وسيلة لتمتين**

الكيان الصهيونى فى إسرائيل (أو خارجها) ، فإنه يكون من أحق حقوقنا ، بل ومن أوجب واجباتنا ، أن نجعل من كل ساحات توظيف الدين اليهودى هذه ميادين قتال ، ومسارح صراع ، ومنصات عداوة ، بشرط ألّا يغيب عن وعينا أبداً أننا نخوض حرباً شرسة ضد الاستخدام السياسى السيِّىء والمبتذل للدين اليهودى وليس ضد الديانة اليهودية ذاتها .

ثالثاً : موضع القدس عند النظر دينياً للصراع

فى القدس يبلغ التجسيد الدينى للصراع أشده . يرجع ذلك أساساً إلى القداسات المادية والمعنوية الكائنة فى المدينة أو المرتبطة بها ، والتى تخص الديانات السماوية الثلاث .

فبالنسبة لليهود هناك هيكل سليمان المفقود ، وحائط المبكى (محل البراق) الذى تنازعه اليهود والمسلمون فى عام ١٩٣٠ وأقرت لجنة دولية حينئذ بملكية المسلمين له وبحق اليهود فى التعبد عنده[٩] . وهناك أيضا أورشليم العاصمة القديمة للدولة اليهودية التى قامت فى التاريخ القديم الذى يزعم المعاصرون من الصهاينة انتسابهم إليها .

وفى القدس أيضا وعظ المسيح ، وحوكم ، وجرت محاولة صلبة ، وسار فى طريق الآلام بها صاعداً إلى الجلجثة . وفيها من أعظم القداسات الدينية المسيحية كنيسة القيامة .

وحول المسجد الأقصى فى القدس تتحلق مشاعر المسلمين . فهنا مسرى الرسول محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام . وهنا مسجد من ثلاثة تشد إليها الرحال . وهنا أيضاً القبلة الأولى للمسلمين .

لكل ديانة قداساتها فى هذه المدينة إذن . فلو حصرنا الصراع فى إطار دينى بحت فلمن يثبت الحق ؟! .

وكيف نوفق بين أمنيات حاكم عربى مسلم يود أن يستعيد العرب القدس ليصلى فى مسجدها الأقصى ، وبين المطامع الصهيونية التى يعبر عنها دافيد بن جوريون رئيس وزراء إسرائيل الأول وأبرز وجوه حرسها القديم إذ يقول :

« لا معنى لفلسطين بدون القدس . ولا معنى للقدس بدون الهيكل . » ؟! .

وكيف يمكن أن تقوم مصالحة (حقيقية !) بين مطالبة الرئيس المصرى الراحل السادات بالقدس العربية (وربما المدوَّلة) أمام الكنيسيت الإسرائيلى فى ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ ، وبين إصرار بيجين على أن تظل المدينة المقدسة يهودية موحدة كما جاء فى خطابه التعقيبى على مطالبة السادات السابق الإشارة إليها ، خاصة وأن المدينة تضم هيكل سليمان فى جانبها الشرقى (المسمى الآن خطأً بالعربى ، حيث المدينة كلها عربية فى الأساس) ؟! . هذا مع التذكير هنا أن البرلمان الإسرائيلى « الكنيسيت » قد صادق فى ٣٠ يوليو ١٩٨٠ م ، أى بعد حوالى العامين ونصف العام من مناظرة السادات / بيجين ، على قرار للحكومة الإسرائيلية ، التى كان يرأسها مناحم بيجين ، باعتبار القدس العاصمة الأبدية الموحدة لدولة إسرائيل .

ثم كيف نحول دون أن تكون الصلاة فى المسجد الأقصى(*) ، وقد تمناها مواطنون وقادة عرب كثيرون ، وسيلة لخداع الجماهير ، أو أن تكون تلبية داعى السلام الوهمى درباً ملتوياً أو ممهداً لتضييع الحقوق ؟!

فى وضوح شديد ، نثبت هنا ، أنه لو اقتصر الأمر على القداسات الدينية ، والبقايا التاريخية ، والدعاوى الديماجوجية ، لتساوت فى نظر الكثيرين ، إن لم يكن فى نظر الجميع من خارج وطننا العربى ، حقوق

---

* أى أن شعب بيجين لم تكن قد تمت عودته إلى كل أرضه المزعومة بعد وحتى تايخه ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ م .

العرب (مسلمين ومسيحيين) مع حقوق الصهاينة (اليهود) فى المدينة المقدسة .

غير أن إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربى – الإسرائيلى ، واكتشاف الإطار الكلى الإسلامى الصحيح الذى تجب إدارته من خلاله ، ووضع القدس المدينة فى الموضع الصواب من هذا الصراع الشامل ، كلها عوامل تجعل حق العرب (أياً كانت دياناتهم) لا لبس فيه ولا جدال ، كما تجعل وقوف الآخرين معهم قائماً على أسس موضوعية مقبولة لدى هؤلاء الآخرين ، وليس على أسس وجدانية يستحيل أن تكون مبررة لديهم ، رغم أهميتها المطلقة لدينا نحن .

فالقدس ليست هى المأساة ، ولكنها جزء منها . **وأرضنا كلها مقدسة وليست القدس فقط** . وتلك حقيقة حضارية ومادية ودينية فى آن واحد .

رابعاً : تعريف بعناصر المأساة وأبعاد الصراع وأدواته

ليس القصد ها هنا تقديم تغطية تفصيلية لأبعاد الصراع الدائر بين قطب الدفاع عن الحق (الجانب العربى) وبين قطب الاعتداء عليه (الصهيونيون ومن يؤازرونهم) ، ولا للأدوات التى يجب أو يمكن استخدامها عند إدارة هذا الصراع ، ولا للنتائج التى ترتبت على ممارسته فى الماضى ، أو التى يمكن أن تترتب على استمراره مستقبلاً . فالمجال لا يتسع لكل هذا . كما أن مستهدفات الدراسة قد لا يخدمها مثل هذا التفصيل .

غير أن تذكرة وتأكيداً للأساسيات التى تحكم حركة الصراع ، والتى أتصورها حية وحاضرة فى أذهان الكثرة الكاثرة منا ، تصبح واجبة ، باعتبارها معبراً لمحاولتنا تلك التى تستهدف ترشيد منظورنا

الدينى للصراع العربى – الإسرائيلى .

وعناصر النكبة القومية هى : أرض مسلوبة مغتصبة (قبل ١٩٦٧ وبعدها) ، وشعب مشرد تم إخراجه بالعنف من دياره ، أو تم قهره حين أبقى على البعض منه داخل تلك الديار ، ثم حقوق مادية وأدبية عديدة مهدرة .

والقوى التى تصادمنا وتحول دون استرداد حقوقنا ليست هى الصهيونية العالمية فقط ، ولكن الإستعمار والامبريالية وقوى التخلف والرجعية العالمية بصفة عامة .

والكيان الإسرائيلى قد استُنبت فى المنطقة (بفعل استعمارى) ، ونما فى مرحلة ضعف وتخلف حضارى سيطر على العالم العربى (بدعم امبريالى) . وكان العالم أجمعه على وجه التقريب مستقطباً لصالح الحركة الصهيونية .

كل هذا يعنى أن الجبهة التى يجب أن نناضل عليها أطول من حدودنا الجغرافية مع إسرائيل ، كما أنها أكثر اتساعاً من الرقعة التى تحتلها إسرائيل الدولة الآن ، أو تطمع فى احتلالها مستقبلاً ، حتى تستكمل استقلالها المزعوم الذى أعلن عنه بيجين بتاريخ ٢٠ / ١١ / ١٩٧٧ أمام الكنيسيت الإسرائيلى وقتئذ برئاسة الراحل السادات ، وأمام العالم أجمع . وهذه الجبهة تمتد فى الزمان أيضا إلى آماد طويلة لم تأت بعد .

ويصبح التحدى الذى يواجهنا كما أحسن البعض تشخيصه تحدياً حضارياً[١٠] . ويصبح أمن إسرائيل فى أعماقه الحقيقية البعيدة أمناً حضارياً وليس أمن حدود ، وهو ما يعنى تخلف المجتمع العربى فى مقابل تقدم المجتمع الإسرائيلى[١١] .

وهذا الصراع الحضارى الذى فرض علينا أن نخوضه ليس معركة عسكرية فقط ، وليس معركة سياسية ، ولكن يضاف إلى كل ذلك متطلبات وضرورات وأدوات قتال اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية ،

ودينية .

وقد تكتسب القدس أهمية خاصة ، ثقافية ودينية ، على خريطة ذلك الصراع الحضارى الرهيب الذى نخوضه . ولكن تبقى القدس قبل كل هذا وبعده ، أرضاً ضاعت ، وشعباً طرد أو سيطرد ، وحقوقاً مادية ومعنوية قد انتهكت . وهذه هى الحقائق الصماء التى تربط بين القدس المدينة وبين فلسطين الوطن ، والتى يجب التعامل معها ، والتى يجب توظيف جميع الدوافع السياسية والاقتصادية والثقافية والروحية لخدمتها .

خامساً : إعادة بناء التصور الإسلامى للصراع

حتى يتحدد دور أكثر موضوعية ، وأشد فاعلية ، للمفهوم الدينى (الإسلامى على وجه التحديد) للصراع الدائر بيننا وبين العدو الإسرائيلى ، وحتى لا تختلط الأوراق لمصلحة العدو ، فإن الأساسيات التالية لابد وأن تتأكد ، كما لابد وأن يقبل بها الجميع .

إن العلم ، والعلم فقط ، هو المهيأ لحسم ادعاءات العدو وخرافاته . فعلماء التاريخ ، وعلماء الحضارات ، وعلماء السلالات والأجناس ، هم أصحاب الكلمة الأولى (والأخيرة أيضا) فى شأن توهمات الانتماء البيولوجى ، وادعاءات الانتساب الحضارى ، التى يزعمها العدو . وما تنتهى إليه هذه العلوم هو الجواب الحاسم . أما الاحتكام إلى النصوص القديمة فليس بذى جدوى ، لأنها تتضارب عادة ، كما أنه فى الإمكان فهمها على وجوه عدة متناقضة ، إن لم تكن متعادية .

والاحتكام إلى روح العلم ، والخضوع لمقتضياته ، إنما يعبر فى جانب منه عن إدراكنا العملى للدلالات الحقيقية لكون الصراع بيننا وبين العدو الصهيونى صراعاً حضارياً شاملاً ، مثلما سبق أن أوضحنا فى موضع متقدم من هذه الدراسة .

إن الكتب المقدسة ، بفرض أن التأريخ من أجل التأريخ كان هدفها ،

لم تكن تعرض إلا لتاريخ كان قائماً . **أما عن استمرار هذا التاريخ (بجوانبه الحضارية والبشرية والجغرافية) أو انقطاعه ، فهنا تعفى هذه الكتب من المسئولية ويتحملها الإنسان العالم الباحث المدقق المتخصص** . إن آية سورة المائدة التى سبق إيرادها فى هذه الدراسة(*) (على سبيل المثال) تعبر عن حقيقة وقعت فى أيام موسى عليه السلام ، ولكنها لا ترتب حقوقاً أبدية أو مستقبلية لقوم موسى هؤلاء ، وذلك مع افتراضنا (من باب الجدل) أن يهود أوروبا الاشكنازيين ومنهم المدعى بالكذب بيجين وكل قيادات إسرائيل جاءوا من أصلاب هؤلاء القوم الذين خرجوا مع موسى عليه السلام من مصر لتنتهى رحلة الخروج بهم إلى الإقامة فى فلسطين ! . ومن هنا يسقط حق الإرهابى مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل آنذاك فى استخدام مثل هذه الآية لتعضيد المطامع الصهيونية فى الأراضى العربية مثلما فعل قبيل الزيارة النكبة لرئيس جمهورية مصر العربية الراحل للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧ م ، كما يصبح فزعنا من استخدامه مثل هذه الآية (وقد حدث أن فزعنا فعلاً) هو الآخر لا مبرر له .

إن حقائق التجربة الإنسانية الطويلة تثبت أن التغييرات التاريخية ، والصراعات الحضارية ، تجرى فى الواقع ، وهى محكومة بالمعطيات الموضوعية والحياتية ، وليست محكومة بالمعطيات أو الموضوعات التراثية .

إن من التزيد فى القول (وقد يكون من الخطأ) الزعم بوجود رؤية إسلامية بعينها للمشكلة الفلسطينية ، أو لمشكلة القدس ، أو لمشكلات الأراضى المحتلة ، أو للصراع العربى – الإسرائيلى بصفة عامة . ولكن الصواب أن نقول إنّ للإسلام رؤيته الكلية لمسائل الجهاد ، والحرب ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحق والدفاع عنه . وفى إطار هذه الرؤية الكلية يتحدد مسلكنا ، وتتبلور مناهجنا لمواجهة

* أنظر الآية ، والهامش المتعلق بها ، فى رقم (١) من هذه الدراسة .

التحدى الصهيونى – الامبريالى – الرجعى الذى يواجهنا .

والعنصر الدينى فى هذا الصراع المرير يجب ألّا يتشوه ، أو أن يمسخ ، فيصير استنفاراً لعداوات تاريخية ضد جنس بعينه ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾ ، ولا ضد دين بذاته . ذلك لأن مجرد المخالفة فى الدين ليست سبباً للعداء فى الإسلام . فكما يشرح الإمام العظيم المجتهد الشيخ محمود شلتوت[١٢] فإن « الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة فى الدين سبباً يحمل على التقاطع بالتفريق وسلب الحريات والإخراج من الديار ، وإنما يجعل العداء الذى يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة سبباً مانعاً من موالاتهم والامتزاج بهم ، والاعتماد عليهم . وقد قرر ذلك فى آيتين واضحتين : **﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾** (الممتحنة ٨ ، ٩) .

أما الاستخدام الرشيد للعناصر الدينية الروحية فى هذا الصراع الحياتى الدنيوى العاتى فإنه يتمثل فى الإصرار الدؤوب على فضح تزييف المزيفين ، والعمل على حشد المؤمنين جميعاً وراء التوجيه الإسلامى الكلى لاستخلاص الحق ورد العدوان .

ولو حاولنا إعادة بناء التصور الدينى لهذا الصراع العربى – الصهيونى ، بشرط أن يقوم متماسكاً ومتناسقاً مع الكليات الإسلامية ، وبشرط أن نحول بين العدو الصهيونى وبين الانتفاع من أطروحاتنا (المبترة المتناقضة) الطيبة النوايا ، لدعم أطروحاته (المدققة الصياغة) الخبيثة النوايا العدوانية الأفعال ، فإن العناصر الجوهرية التالية يجب أن تعتمد ، وأن تؤخذ فى الاعتبار ، كما يجب أن توظف كأركان أساسية يقوم عليها البناء الجديد المستهدف .

١ – فى القرآن الكريم وفرة ملحوظة فى الآيات والمقاطع القرآنية التى تركز على ذكر « بنى إسرائيل » ، واليهود بصفة عامة ، ورواية أخبارهم ، وتوصيف سلوكياتهم ، وتقويم ممارساتهم ، والإدانة لهم ، والتنبيه الى مساوئهم ، ولفت النظر إلى الحكم والدروس التى يجب على المسلمين والمؤمنين استخلاصها إذ تتلى عليهم أمثال هاتيك الآيات والمقاطع القرآنية .

ويهود عصر المبعث المحمدى فى المدينة وما حولها كان لهم هم الآخرون نصيب وافر من الاهتمام القرآنى . وكان أغلب هذا الاهتمام سلبياً فى محتواه ، إدانياً فى توجيهاته ، شديداً فى أحكامه عليهم ، عنيفاً معهم ، ناقماً عليهم ، غاضباً منهم ، مشبعاً بالتحقير لأفعالهم ، منذراً إياهم دوماً بالويل والثبور وسوء المآل .

وتركيز القرآن الكريم على « بنى إسرائيل » دون سواهم من الأمم الخالية ، قد يكون مرده أن القرآن لم يكن يهتم بغير أخبار تلك الأمم القديمة التى أرسل الله إليها الأنبياء والرسل ، والتى تتوفر فى تواريخها وفى أعمال أهليها مواطن الاعتبار والعظة . وبقدر كثرة الأنبياء الذين ظهروا فى « بنى إسرائيل » ، وبقدر شذوذ استجاباتهم لهؤلاء الأنبياء بما يوفر من الدروس والعبر الكثير ، فقد كان نصيبهم من اهتمام الخطاب القرآنى كبيراً للغاية .

أما يهود الجزيرة العربية (وفى المدينة بصفة أساسية) فقد كان كيدهم للنبى ، وغدرهم بالمسلمين ، ومحاربتهم للإسلام ، كلها أمور ترشحهم لاهتمام النص القرآنى بهم ، مثلما تفتح الباب أيضا للمزيد من الإحالة إلى فعاليات اليهود السابقين من بنى إسرائيل .

غير أن الذى يجدر إثباته ، ولفت النظر إليه ، والتأكيد عليه ، أنه رغم حمل القرآن بشدة على « بنى إسرائيل » وعلى يهود المدينة ، ورغم أن الرسول ﷺ أغلظ على المجموعات منهم المناوئة له وللمسلمين

(سياسياً ثم عقيدياً) ، إلا أن الرؤية الإسلامية لعموم اليهود كأصحاب ديانة ظلت تعتبرهم من أهل الكتاب ، وحفظت لهم كل الحقوق المدنية والاعتقادية المترتبة على صفتهم تلك ، مثلما فرضت على المسلمين ضرورة التزام المودة حين التعامل معهم ، ما لم يصدر عنهم (أى عن أهل الكتاب من اليهود) ما يفيد صراحة أنهم قد طرحوا عن أنفسهم التزام المودة تجاه المسلمين .

والنتيجة المنطقية التى يمكن الانتهاء إليها هنا أنه من التجاوز لروح الإسلام ومقتضياته أن يتوهم البعض منا ، أو يحاول أن يوهمنا ، أن الإسلام إنما هو فى حالة حرب مقدسة أبدية مع الديانة اليهودية .

٢ – فى القرآن الكريم تقوم تفرقة واضحة بين اليهود الذين عاشوا فى الجزيرة العربية ، وتعامل المسلمون معهم فى فترة البعثة المحمدية وبين « بنى إسرائيل » . فالخطاب القرآنى إذا تعلق بمعاملة مباشرة أو محاجة عرضت بين يهود المدينة وما حولها وبين الرسول محمد ﷺ وأتباعه استخدم صفة « اليهود » ، على اعتبار أن الديانة كانت قاعدة التصنيف للتجمعات السكانية المختلفة فى مجتمع المدينة وقتئذ . وقد اطرد هذا الاستخدام فى المواضع الثمانية التى ورد فيها لفظ « اليهود » فى القرآن . أما مصطلح « بنو إسرائيل » الذى ورد فى القرآن إحدى وأربعين مرة فقد جاء مخصصاً للحديث عن يهود عصر موسى وعن يهود عصر عيسى وعن القوم فى عصور أنبياء « بنى إسرائيل » الأسبق . ولم يستخدم هذا اللفظ تخصيصاً ليهود عصر المبعث إلا فى موضعين من هذه المواضع الإحدى والأربعين .

﴿ سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة .. ﴾ (البقرة – ٢١١) .

﴿ إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون ﴾ (النمل – ٧٦) .

وواضح أن فى هذين الموضعين إحالة إلى موروثات قديمة يمكن أن يتناقلها اليهود ، أياً كانت أصولهم العرقية ، عن بنى إسرائيل ، أى يهود عصر موسى ، مما يفتح الباب لامكانية توجيه الخطاب للعام (اليهود) بصفة الخاص (بنى إسرائيل) الذى هو مسئول مسئولية مباشرة عن هذه الموروثات .

ومن هنا فإن تفرقة صريحة بين « يهود موسى والتوراة » وبين يهود « الاغتصاب » فى أيامنا هذه تصبح أوجب ، عقلاً وشرعاً . كما أن الانقطاع العرق ، رغم بقاء بعض أشكال التواصل التراثى ، بين يهود عصر البعثة المحمدية وبين يهود اليوم ، يصبح هو الآخر بالتالى ممكناً ، عقلاً وشرعاً أيضاً .

٣ - الهجرة بالنفس والمال إلى مجاهدة العدو الغاصب ، ونصرة المظلوم المضيع ، واجبة ومشروعة . والرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه يقرر أن : « رهبانية أمتى الجهاد » . بل إن الإسلام ليربط بين الإيمان وبين المجاهدة ربطاً يكاد يكون مطرداً تحكمياً ، وكأنما الجهاد بكل ما يكتنفه ويواكبه من صعوبات ومشاق وتضحيات هو المحك الحقيقى الوحيد لصدق الإيمان وصحته .

﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ﴾ (الأنفال - ٧٢) .

﴿ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ﴾ (التوبة - ٢٠) .

﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون ﴾ (الحجرات - ١٥) .

ويضيق المجال عن حشد كافة الآيات والمواضع القرآنية التى تعلى من

شأن الجهاد وتؤكد مشروعيته ، وتحث عليه ، وتقرنه بالإيمان . ولكن أفضل ما نختم به حديثنا فى هذا الشأن أن نذكر أن الحق جعل التقوى منطلق الجهاد ، كما جعل من الجهاد الوسيلة إليه ، ونعم المنطلق ونعم الوسيلة ونعم الهدف ، حيث يقول جل وعلا :

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون ﴾ (المائدة – ٣٥) .

٤ – الشهادة فى الإسلام تكون أيضاً فى سبيل الأرض والعرض والمال .

﴿ ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قتل دون أرضه فهو شهيد ﴾ (حديث شريف) .

وليس بخافٍ على أحد فى العالم كله ، رغم المكابرة ، وليس فى العالمين الإسلامى والعربى فقط ، أن منفذى المشروع الصهيونى قد سلبوا المال ، وسرقوا الأرض ، وانتهكوا العرض ، وهو ما يوجب على المسلم الحق لا أن يطلب الشهادة مرة ، بل وأن يدعوا الله أن يمكنه من الاستشهاد ثلاثاً .

٥ – المسلم مأمور بمحاربة من عاداه فى دينه ، أو أخرجه من وطنه ، أو ظاهر عدوه عليه ، كما أنه مأمور أيضاً بعدم موالاة هذه الأصناف جميعاً .

﴿ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ (الممتحنة – ٩) .

أى أن الحركة الصهيونية عدو ، وإسرائيل الدولة عدو ، والإستعمار الذى يظاهرها عدو ، وأمريكا التى تواليها وتدعمها وتحرضها على العدوان علينا عدو . وقتال كل هؤلاء وعدم موالاة أى منهم واجب دينى . ومن قال بغير هذا ، أو عمل على غير مقتضاه ،

فقد قال بغير الذى يقول به الإسلام .

والقتال واجب على المسلم وحق له إن وقع ظلم عليه . وهو إن سكت على هذا الظلم ولم يدفعه ، **مع مراعاة أن تؤخذ كل حالة بملابساتها** ، فإنه متهاون فى تنفيذ أوامر الحق الذى يقول :

﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وَإنَّ الله على نصرهم لقدير ﴾
(الحج - ٣٩) .

* بل إن الإسلام لا يرضى للمسلم الحق (المؤمن) أن يسكت على البغى ، ولا أن يقف منه موقفاً سلبياً ، حتى ولو جاء من أخوة له فى الدين . والإيجابية من مظاهرها محاولات الإصلاح بالتى هى أحسن (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإن لم يكن من السيف بد لوقْفِ البغى فللضرورة أحكامها .

* **﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين ﴾ .**
(الحجرات - ٩) .

والبغى هو المقابل السلبى للعدل . والعدل إقامة لحكم الله فى الأرض . وحكم الله (عظم علمه ووسع كل شىء) ليس نشراً فظاً لدعوة عقيدية بعينها ، وليس إكراها للناس أن يكونوا مؤمنين ، ولكنه فى واسع المعنى ، ومرن الفهم ، إحقاق لحقوق الإنسان الأساسية المكفولة طبقاً لنهج الدين ووفقاً لشرع الله الحكيم العادل .

ومبادأة المسلمين بالعداوة ، والتحرش بهم للقتال ، يستوجبان منهم أن يقوموا إلى الجهاد ، وأن ينفروا خفافاً وثقالاً ، وأن يشروا بالحياة الدنيا الآخرة ، وأن يقابلوا فعل العدو الغاشم بمثله ، بل وبما هو أنكى منه .

* **﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾** (البقرة - ١٩٠) .

وفى إطار النموذج العربى - الصهيونى للصراع ، فإن كافة الأسباب الموجبة للقتال ضد الصهيونية وضد الذين يوالونها (الإستعمار والامبريالية وما وراء ذلك) كلها موجودة ومجتمعة . فالإخراج من الديار حقيقة ، والمظاهرة للعدو دائبة ونشيطة ، والقتال الباغى من جانب إسرائيل (العدو المباشر) بمثابة القوت اليومى لاخواننا فى لبنان ، وفى معسكرات اللاجئين ، وفى الأرض المحتلة ، وعلى كافة خطوط المواجهة (رغم الصمت الكاذب للمدافع فى بعض الأحيان) . ومن هنا فإن الصبر والمصابرة والمرابطة فى مواجهة هذا العدو الباغى الغاشم تصبح واجباً دينياً .

٦ - والجنوح إلى السلم ، فى المفهوم الإسلامى الصحيح ، ليس عملاً ساذجاً أو يوتوبيا سياسية ، أو مغامرة تليفزيونية . ولكنه اختيار القادرين القائم على العدل . فبعد حشد المستطاع من القوة لارهاب عدو الله ومن وراءه :

* **﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم .. ﴾** (الأنفال - ٦٠) .

وبعد هذا الإعداد القوى ترد إمكانية السلام :

﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم ﴾ . (الأنفال - ٦١) .

أما تعجل السلم أو استجداؤه ، أو البحث عنه فى غير مواضعه الصحيحة ، أى فى غير مواضع القوة والعزة والأنفة ، واستعادة الحقوق المغتصبة ، ورد الحرمات المنتهكة ، ورفع الظلم الذى وقع ، إنما هو وهن منهى عنه :

* ﴿ **فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركُم – ينقصكم – أعمالكم** ﴾ (محمد – ٣٥) .

الخلاصة

إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربى – الإسرائيلى ، والتمسك بها ، والعمل من خلالها ، يضعنا على الطريق الصحيح لخوض التحدى الحضارى الذى يواجهنا ، ويجعل كفة العرب والمسلمين راجحة فيما يتعلق بحقوقهم القديمة والمعاصرة فى فلسطين وفى كافة الأراضى المحتلة ، **بما فيها القدس** . وحتى نحرم العدو من الميزات التى تتحقق له عن طريق خلط المفاهيم الدينية والتلاعب بها ، وحتى نستثمر الدوافع الدينية المستنيرة لدى مواطنينا ، فإننا يجب أن ننظر إلى الصراع العربى – الصهيونى **فى إطار الرؤية الإسلامية الكلية لمسائل الجهاد ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحقوق** . كما يجب أن نترك للعلم والعلماء أمر البت فى الإدعاءات التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية التى يزعمها العدو .

مصادر ومراجع

١ – د . جمال حمدان ، اليهود أنثروبولوجيا ، المكتبة الثقافية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، (١٩٦٧) .

٢ – المصدر نفسه .

٣ – المصدر نفسه .

٤ – مناحم بيجين ، خطاب فى حضور الرئيس المصرى فى القدس ، جريدة الأهرام ، القاهرة ، (٢١/ ١١/ ١٩٧٧) .

٥ – خيرى حماد ، التطورات الأخيرة فى قضية فلسطين ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

٦ – د . إدوارد سيدهم ، مشكلة اللاجئين العرب ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٣) .

٧ – د . محمود دياب ، الصهيونية العالمية والرد على الفكر الصهيونى المعاصر ، دار الشعب ، القاهرة ، (١٩٧٦) .

٨ – د . حسن حنفى ، « هل يجوز الصلح شرعاً مع بنى إسرائيل ، اليسار الإسلامى ، كتاب غير دورى ، العدد الأول ، القاهرة ، (يناير ١٩٨١) .

٩ – محمد على علوبة ، فلسطين والضمير الإنسانى ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

١٠ – أحمد بهاء الدين ، إسرائيليات ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٥) .

١١ – د . مراد وهبة ، « رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر ، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، ندوة ، (٢٢ – ٢٣ – أكتوبر ١٩٧٧) .

١٢ – محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ، من توجيهات الإسلام ، دار القلم ، القاهرة ، (١٩٦٦) .

القسم الثاني

حوار

تمهيد للحوار

كما أشرت آنفا ، مع الجزء المعنون « **المسلمون وحق الانتماء السياسي** » والذى كان قد نشر فى العدد الثانى عشر من مجلة « المسلم المعاصر » (شوال ١٣٩٧ هـ/ اكتوبر ١٩٧٧ م) ، فإن تعقيبات وتعليقات عدة صدرت من آخرين بشأن « قضية الانتماء السياسى للمسلم » التى تمثل جوهر ذلك الجزء المذكور .

وقد كانت كتابات (المرحوم) الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفى فى هذا الشأن تتصف ، دون غيرها ، بالموضوعية والاتساق ، ولذلك استحقت أن أقف أمامها محاوراً ومناقشاً ، مجتهداً قدر الطاقة أن أكون على نفس القدر من الموضوعية ، وأن تكون أفكارى على نفس المستوى من الاتساق .

وفى الصفحات التالية يجد القارىء بين يديه المقالات الحوارية الأربع التى تبادلتها والأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى وكيل مجلس الدولة المصرى السابق ، عسى أن يكون فى إعادة عرضها تبياناً للمضغم ، وتفصيلاً للمجمل ، مما قد يكون ورد فى الدراسة الأصلية .

دار هذا الحوار على صفحات مجلة « المسلم المعاصر » ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ [ابريل ٧٨ ، يوليو ٧٨ ، اكتوبر ٧٨ ، يناير ١٩٧٩] ، على التوالى ، وبترتيب المقالات .

المسلمون وحق الانتماء السياسي

د . مصطفى كمال وصفى

كتب الأستاذ الدكتور محمد رضا محرم فى هذه المجلة (عدد شوال ١٣٩٧ - اكتوبر ١٩٧٧) مقالا بالعنوان عاليه انتهى فيه إلى ترجيح رأى أبداه المفكر الإسلامى الكبير الأستاذ فتحى عثمان فى بعض اعداد هذه المجلة ، أجاز فيه أن يكون المسلم يساريا ، وحدد بعض ملامح المسلم اليسارى . وقد أيد الدكتور رضا هذا الرأى بحجة تاريخية هى أن المسلمين لم يكونوا فرقة سياسية واحدة ، بل فرقا متعددة ، وحجة فقهية هى أن حق الاجتهاد وحق المشاورة مكفولان للمسلم ، وأن هذا يؤدى إلى الانتماء السياسى .

وهذه القضية - فيما أرى - هى قضية شديدة الأهمية والخطورة وتتطلب أشد العناية فى تناولها وفى حسمها .

الحق والحرية فى الإسلام

ومدخل هذه القضية هى تفهم معنى الحق والحرية في الإسلام . فإن حقيقة معنى « حق الانتماء السياسى » أى حرية هذا الانتماء ، وهى حرية معروفة فى مختلف النظم الدستورية قديمها وحديثها تقوم على حق الإنسان فى الانضمام إلى حزب سياسى معين .

فإذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حق ، فإنه لم يرد فى الإسلام تعريف معين للحق . وإنما يستعمل هذا المصطلح – عادة – بمعنى الثبوت . فيقال لفلان الحق فى كذا ، أى ثبت له كذا . وأما الحق بمفهومه الحديث فيستعمل له لفظ « مِلْك » بكسر الميم وسكون اللام . فليس هذا اللفظ قاصرا على حق الملكية propriété أى استئثار الإنسان بمال معين بحيث يكون له عليه حقوق الاستعمال والاستغلال والتصرف ، بل هو يستعمل كذلك فى حق الإنسان على زوجته فيقال : يملك الاستمتاع بها ، وحقه فى رقيقه فيقال : يملك رقبته وهى اجتماعية Fonction sociate بمعنى أن المسلم يكون مكلفا فى الواقع بإقامة ولاية شرعية على محجور عليه هو الرقيق .

وهذا الملك – أو الحق بالمفهوم الشرعى – هو اختصاص شرعى أى ولاية تستهدف تحقيق المقاصد الشرعية ، أو بالمصطلح الحديث وظيفة المصالح الشرعية المنوطة بهذا الحق .

ولذلك فان الحق فى الإسلام تكليف . وليس مصلحة شخصية كما هو الحال فى الفكر القانونى الحديث .

ويؤدى بنا هذا القول : إلى أن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إرادية إن شاء أتاها أَوْ لم يأتها .

وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حرية .

فالحرية فى الإسلام هى قدرة الإنسان على أن يفعل الصواب ، أى ما يطابق الأحكام الإلٓهية .

ولم ترد لفظة الحرية بهذا المفهوم فى كتب الفقه ، بل استعملت هذه اللفظة للدلالة على حالة عدم الرق . ولكن عرض الفقه لبعض جوانب الحرية بمفهومها الحديث فى أبواب عديدة منها باب الإباحة ، وباب

الاختيار (ضد الإكراه) وباب التكليف .. ومنها يستخلص أننا - فى الإسلام - لا تُعْطى الحرية - بالمفهوم الحديث - إلا لمن هم أهل للتكليف إذ لا يسوغ إعطاؤها للسفهاء والبلهاء والمجانين ونحوهم . وإنهم إنما يعطون هذه الحرية لإقامة المصالح المعتبرة شرعا ، إذ لا يعقل - بطبيعة الحال - أن تعطى لأهل الفساد والإجرام يعبثون بها فى الأرض ، ولذلك فالحرية فى الإسلام مقيدة بأنها لمن هم أهل لها ليصلحوا بها . ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى - وغيرها من الحريات - تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع .

الإسلام ووحدة الفكر

والإسلام بطبيعته يؤدى إلى وحدة الفكر .

لأنه نظام عقيدى أو مذهبى يقوم على إيمان عام .

فكلما كان الإيمان صحيحاً خالياً من الانحرافات ، كلما أدى ذلك إلى تضامن الأمة وتماسكها ووحدة عقيدتها ، كما كان الأمر فى عهده ﷺ .

أما إذا اختلفت الأمة فى المسائل العقيدية ، فإن هذا يؤدى إلى تشقق القاعدة الشعبية وهى الأمة ، فتنقسم إلى فرق (جمع فرقة) كل فرقة تجتمع حول أمر خلافى من أمور العقيدة ، وربما تفاقم الخلاف فتحول إلى حرب أهلية على الوجه الذى حدث فى فتنة على ومعاوية فى أيام الإسلام الأولى .

ففى أيام الفتنة المذكورة هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين بعضهم لبعض . وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما : ما تأثير المعصية فى الإيمان ، وهل يظل المسلم مسلما إذا ارتكب الكبائر ؟ والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمرا مقدرا من قبل أم أنه لا قدر وأن الأمور بداء (بضم الباء) تستأنف فى حينها ، وبمعنى هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل ؟ .

وبسبب الاختلاف فى هذه الأمور العقيدية – وغيرها – انقسم المسلمون إلى فرق . فذهبت فرقة إلى أن مرتكب الكبيرة كافر ، أى يحل دمه وماله وعرضه (بقذفه) وكان هذا هو رأى الخوارج ولذلك استباحوا دم على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وطلحة . وذهبت فرقة أخرى إلى أن مرتكب الكبيرة هو مؤمن عاصى ومصيره إلى الجنة . وكان هذا هو رأى السلف الصالح من الأشاعرة ومن نهجوا منهجهم . وذهبت فرقة ثالثة إلى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر وكان هذا هو رأى المعتزلة .

ومن ناحية أخرى فقد انقسم المسلمون تبعا لرأيهم فى القضاء والقدر – إلى فرق عديدة منهم الجبرية أو الجهمية الذين يرون أن الإنسان مسير بصورة مطلقة ، ومنهم المعتزلة وهم الذين يرون أن الإنسان مخير وأن الأمور بداء مستأنفة فى حينها . واتخذت الفرق المختلفة أحد هذين الاتجاهين – أو غيرهما – بصورة تبعية ، فكان الشيعة عموما على رأى المعتزلة ، وكان من الخوارج من على رأيهم أو على غير رأيهم . وعلى هذا المدار تعددت الفرق الإسلامية فى الغالب ، وان ساهمت مسائل أخرى فى تعددها كمسألة أن الإيمان هل هو بالقلب فقط أو باللسان فقط أو بالعمل فقط أو هو جامع لبعض هذه العناصر أو لها كلها ، مما أنشأ فرق الكراجية (بتشديد الراء) والمرجئة (بكسر الجيم) وغيرها .

ولما كان الخلاف المذهبى يؤدى بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق إلى حزب سياسى يسعى لاقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته ومن ثم فقد وجد حزب من الخوارج – تقسم فيما بينه إلى أحزاب كالصفرية والنجدات والإباحية وغيرهم . كما وجد حزب الشيعة تقسم إلى فرق كثيرة منها الزيدية والإمامية – بأقسامها – والجارودية وما استجد بعدها من فرق أخرى .

وعلى ذلك فإن انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضا انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة صحية يحتج بها . وذلك لقوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء » . ولأنه لم يكن ثمة فرق فى عهده ﷺ حتى قامت الفتنة بين على ومعاوية رضى الله عنهما .

وهذه ملاحظة نقدمها للأستاذ الدكتور رضا محرم – مع أشد الاحترام – على الحجة التاريخية التى ساقها ، واستشهد فيها بما نقله عن المرحوم الأستاذ أحمد بك أمين .

فليس قيام الفرق الإسلامية – وما يتبعه من قيام الأحزاب – من خصائص الإسلام ولوازمه ، بل كان ذلك كما أوضحنا مرضا انتاب الأمة فى ذلك الحين ، وعلينا أن نحرص على تجنيبها إياه كلما بدت أعراضه وبوادره .

ونكمل ذلك الرد ، بما استدل به سيادته من أن الإسلام يقرر الاجتهاد والشورى ، وأن ذلك من شأنه أن يفتح أسباب الانتماء السياسى .

وفى ذلك نبين : أن الخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء مذاهب فقهية لا فرق دينية . فالخلاف فى العقيدة يؤدى إلى إنشاء الفرق . والخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى انشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف فى الرأى تؤدى إلى استفحال الخلاف لدرجة انشاء الأحزاب تبعا لها ، لأنه ليس من الجسامة بحيث يجعل المسلم ينتمى إلى طائفة خاصة ، أو يخرجه من طائفة لينتمي إلى أخرى ولذلك نجد أن فقه المذاهب المنتمية إلى الفرق المختلفة يأخذ من بعضه بعضا فى كثير من الأمور حتى عرف عن الشيعة الزيدية أنهم يذهبون مذهب أبى حنيفة فى الفقه .

والاجتهاد بطبيعته يكون فى الفروع والنوازل لتعرف حكم الله فيها ، وقد يقع الاختلاف فيه بسبب الاختلاف فى الأخذ ببعض الأحاديث

فيحتج البعض بالحديث ولا يحتج البعض الآخر به لطعن بلغهم فى أحد رواته مثلا أو نحو ذلك ، أو بسبب الاختلاف فى الفهم اللغوى لبعض العبارات كما فى حديث العزل ، إذ فهم قول النبى ﷺ لمن أرادوا العزل : « افعلوا أو لا تفعلوا فما من نفس كتب الله لها أن تخرج إلا خرجت » أو كما قال ، ففهمه البعض على أنه إباحة وفهمه البعض الآخر على أنه نهى . أو كما فى غسل الرجلين أو مسحهما فى الضوء فالذين قرأوا قوله تعالى : (وامسحوا برؤسكم وأرجلِكم) بكسر اللام رأوا مسح الرجلين ، والذين قرأوها بفتح اللام عطفا على قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) رأوا غسل الرجلين . وليس فى ذلك أو أمثاله ما يجعل الإنسان يتبرأ من أخيه ويخرجه من طائفته ويقاتله . بخلاف ما لو اختلف معه فى أمر من أمور العقيدة فإنهما ينفصلان بذلك .

وهكذا فإن اختلاف المسلمين فى الاجتهاد – ونشوء المذاهب تبعا لذلك – لا يفتح باب الانتماء السياسى ولا ينشىء الأحزاب .. وكثير من المسلمين يطبقون المذاهب المختلفة فى عملهم ويأخذون من كل مذهب بما يرونه ، ومنهم من ليس على مذهب ، بينما يتعذر فى المسائل العقيدية أن يجمع بين فرقتين ، لأنه يستحيل أن يؤمن وينكر فكرة معينة فى وقت واحد .

ولذلك فإننى لا أوافق على قول الأستاذ الدكتور رضا أن اعتراف الإسلام بالاجتهاد يتطلب الاعتراف بحق المسلم فى الانتماء السياسى ..

وكذلك لا أرى رأيه فى أن الاعتراف بالشورى توجد مناسبة الانتماء .. فمجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتى لا نص فيها . ولذلك فهو لا يوجد أى مناسبة للخلاف الجدى الذى يفترق به مسلم عن آخر .. فهى مسائل تقديرية بحتة قد يكون مردها للخبرة العملية فحسب ، وذلك كنزول القائد بالجيش فى موضع معين على ما حدث

فى غزوة بدر فهى مسألة مباحة لا نص فيها ومرجعها إلى الملاءمة والتقدير فحسب ، ومثلها مسألة حفر الخندق فى غزوة الأحزاب ، وكذل مسألة تأبير النخل فالمرجع فيها إلى الخبرة الزراعية ولذلك قال النبى ﷺ فيها : « أنتم أدرى » أو أعلم « بشئون دنياكم » وقد بين الإمام البخارى ذلك بوضوح فى باب « وأمرهم شورى بينهم » (طبعة الشعب الجزء ٩) فقال « وكان الأئمة بعد النبى ﷺ يستثيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره » وضرب مثلا من ذلك أنه لما عزم أبو بكر على قتال مانعى الزكاة عارضه عمر ، ولكن لما تبين أبو بكر أن ذلك تبديل للدين لأنه تفريق بين ما جمع رسول الله ﷺ من أمور الإيمان ، حاربهم . لأن المسألة انتقلت إلى الخلاف فى العقيدة ولم تعد من المباحات التى تجوز الشورى فيها .

ولذلك فمن رأيى أيضا أن اعتراف الإسلام بحق الشورى لا يعنى اعترافه بالانتماء السياسى وليس حجة فيما أراد الاستدلال به .

رد على ما نقله عن الأستاذ فتحى عثمان

وفى الواقع فإننى لم أطلع على ما كتبه الأستاذ المفكر الكبير فتحى عثمان فى وقته .

ولكن الأستاذ الدكتور رضا نقل عنه أنه حدد بعض ملامح المسلم اليسارى بما يلى :

« إذ يجاهد فى سبيل الله والمستضعفين ويناصر الأيدى العاملة التى يحبها الله ورسوله ، ويسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية . ويؤمن بأن الجذرية لابد منها وأن تستوعب الأصول والأسس والجذور من واقع الكيان الروحى والمادى معا ، كما أنه يتمسك بالديمقراطية إذ هى حكم الله فى المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهى القاطع فى وروده ودلالته الخ .. » .

والذى نلاحظه على هذه العبارة – مع أشد الاحترام – أن بعض ما ورد بها خطاب عام لكل المسلمين ولا يصح أن يميز بين مسلم وآخر فيجعل هذا يمينيا وذاك يساريا . كما أن البعض الآخر منها ورد فى عبارات مرسلة مجملة ليس لها مدلول خاص وأن البعض الثالث ليس صحيحا فى ذاته .

فاما الذى يعتبر خطابا عاما للمسلمين وهو أن « يجاهد فى سبيل الله والمستضعفين ويناصر الأيدى العاملة » .

وأما ما ليس له مدلول خاص فى نظرنا فهو أن « يسعى إلى الحلول الجذرية للقضايا السياسية والاجتماعية ، ويؤمن بأن الجذرية لابد منها وأن يستوعب الأصول والأسس والجذور من واقع الكيان الروحى والمادى معها » فإذا أخرجنا ما يجب أن يسعى إليه جميع المسلمين من أن يردوا الأمور كلها إلى الله ورسوله لوجدنا أن سائر العبارة لا مدلول لها .

وأما ما ليس صحيحا فى نظرنا فهو قوله « كما أنه يتمسك بالديمقراطية » إذ عرفها بأنها حكم الله فى المصالح والعلاقات الإنسانية حيث لا يكون النص الإلهى والذى نعرفه أن الديمقراطية هى حكم الشعب فهى مشتقة من لفظين هما Demos أى شعب و Cratos أى حكم . وهى تجعل الشعب مصدر السلطات وتتخذ الوسائل لمنع الحاكم من الاستبداد بالسلطة ، وذلك باقرار وسائل إقامة مجلس شعبى منتخب يعهد إليه بالسلطة التشريعية ، وإقامة الفصل بين السلطات واستقلال القضاء ، وإقرار سيادة القانون واحترام الحريات . وهذا النظام يقتضى أن الشعب مصدر السلطات وأنه يملك السلطة التشريعية ويسن من القوانين ما يشاء ، وهذا يختلف تماما عما أورده الأستاذ الكبير من أن الديمقراطية « هى حكم الله فى للمصالح » . وإنما حكم الله فى المصالح هو طريق من طرق الاجتهاد الشرعى المقيد ، وهذه المصالح محددة بأنها إقامة

الضرورات والحاجيات والتحسينيات فى أمور الدين والنفس والمال والنسل والعقل والمال بترتيب وضوابط معينة ، وذلك فلا علاقة بين المصالح المرسلة ، والاستحسان ، والتقبيح والتحسين العقليين ونحو ذلك من طرق انزال المصالح ، وبين الديمقراطية .

والواقع أن أصحاب المذاهب الديمقراطية المعاصرة أرادوا أن يتطرقوا إلى الإسلام وأن يتقربوا إليه بأن يتمحل كل فريق منهم ببعض خصائص الإسلام : فالديمقراطية الحرة أو الليبرالية (وهى التى تتخذ النظام الرأسمالى اقتصاديا) قربت نفسها إلى الإسلام بجامع اعتبار الحرية ومكانتها فى النظامين . فقالوا : نحن كالإسلام لأن كلاً منا يعلن الحرية ويقوم عليها .

والديمقراطية الشعبية (التى تتخذ النظام الاشتراكى اقتصاديا) قالت نحن كالإسلام فى خواصنا النظامية والتضامنية ..

وهذا كله تلبيس . لأن الإسلام حقيقة واحدة تجمع فى نفس الوقت بين الحرية واحترام الكيان الفردى ، وبين النظامية والتضامن الاجتماعى .

ولا يجوز للمسلم أن يفرق بين هذه الخصائص فيعلى بعضها ليقرر أنه مسلم يمينى – آخذاً باعتبارات الحرية – أو يعلى بعضها الآخر ليقرر أنه مسلم يسارى آخذاً باعتبارات النظامية والتضامن . فهذا مما ينطبق عليه قوله تعالى : « أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب » البقرة .

كل مذهب سياسى يقوم على عقيدة

وكما قال الدكتور رضا فإن فكرة اليمينى واليسارى والوسط جاءت – فى هذا العصر – من مدى الانحياز إلى الاشتراكية ، بسبب أن

النظام الاشتراكى طرأ على النظام الذى كان معروفا قبلها وهو النظام الديمقراطى الحر (الرأسمالى) فصار الآخذ بهذا الجديد يساريا لأنه معارض للقديم المستقر . وصار المؤيد للقديم يمينيا لتأييده للنظم والأفكار القائمة وصار المتوسط بينهما بما يبديه من حلول وسيطة من أهل الوسط .

وفى الواقع كان كل من النظامين الديمقراطى الحر (الرأسمالى) والاشتراكى (اليسارى) يرتكز على عقيدة خاصة به هى التى أنشأت النظامين وجعلت حلولهما مختلفة .

فالنظام الديمقراطى الحر يقوم على فلسفة فردية ، هذه الفلسفة تقتضى أن الإنسان حر حرية مطلقة وحقه فى الملكية مطلق ما لم يقيده القانون . وهذه الفلسفة تقوم على فكرة العقد الاجتماعى ومؤداها أن الإنسان كان فى حالته الطبيعية الأولى state of nature حراً حرية كاملة مالكاً لكل شىء فلما عنت حاجته للاجتماع عقد عقداً اجتماعياً تنازل فيه عن بعض حرياته وحقوقه للاحتفاظ بسائرها . فإذا أرادوا إضافة قيود جديدة إلى هذا العقد فإنهم يلجأون إلى مجلس شعبى منتخب لإضافة هذه التعديلات . وهذا يقتضى أن إرادة الشعب هى المسيطرة على النظام وأن الشعب مصدر السلطات ولا قيود على هذه السلطة المطلقة من أى باب .

وأما النظام الاشتراكى فيقوم على فلسفة جماعية ، وهى أن الإنسان يدين بوجوده وحقوقه للمجتمع ولم يكن فى يوم من الأيام فى الحالة الطبيعية التى يزعمها أصحاب المذهب السابق ، وأن الاقتصاد هو المسيطر على الإنسان لأنه بالتحليل المادى للتاريخ يتبين أنه كان ثمة صراع دائم بين الطبقات وأنه يجدر هدم النظام الحالى لأنه صنيعة الرأسمالية ، وإقامة نظام جديد يقوم على إلغاء الملكية الخاصة الإنتاجية وإلغاء الأسرة ، والأديان ، وإقامة عدالة اجتماعية على أسس مادية .

أما النظام الإسلامى فيقوم على التوحيد . فعقيدة التوحيد ليست إيمانا فى القلب فقط ولا قولا باللسان فحسب بل هى بالعمل على مقتضى هذا التوحيد بتنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه وتقتضى هذه العقيدة أن الله سبحانه وتعالى هو الذى كتب القضاء والقدر وهو يسيره حسب مشيئته .

ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلما يمينياً أو يساريا أو وسطا .

فإنه طبقا للمذهب الديمقراطى الحر أو الليبرالى (الرأسمالى) – وهو اليمينى فى المصطلح الحديث – يكون الإنسان هو صانع التاريخ وإرادته الحرة هى المسيطرة عليه وله أن يفرض من النظم ويسن من الشرائع ما يشاء .

وطبقاً للمذهب الاشتراكى – وهو اليسارى فى مصطلحهم – يكون الإنسان هو صانع التاريخ والمسيطر عليه ويجب أن تسن التشريعات بحيث تمنع الاستغلال والصراع الطبقى .

وطبقاً لعقيدتنا الإسلامية يكون الله وحده لا شريك له هو صانع التاريخ والمهيمن عليه والمسيطر على حوادثه ويجب أن تقوم النظم وفقا للأحكام الإلهية .

ومن المستحيل أن يعتقد المسلم أن لله شريكاً فى أمور الكون فإن ذلك يكون إشراكاً كما هو ظاهر .

ومن هنا كانت خطورة انسياق المسلم – بحسن نية – إلى الباس عقيدته الخاصة فى الله وحده لا شريك له ، بغيرها من العقائد التى تجعل لله شريكاً من إرادة الإنسان أو من هيمنة الاقتصاد .

ويترتب على ذلك أنه فى النظام الديمقراطى الحر يرى الناس أنه يجوز إصدار أى قانون لأى غرض ، حتى لقد صدرت – فى بعض البلاد –

قوانين بإباحة الشذوذ الجنسى وبزواج الرجل من أخته . وانه فى النظام الاشتراكى يجوز اتخاذ أى إجراء لمنع الاستغلال والصراع الطبقى مهما كان عنيفا ومهما كان فيه من معانى إهدار الحريات والحقوق وكرامة الإنسان ، وبذلك فإن المسلم « اليمينى » لا يستنكر أى قانون صدر بإرادة المجلس الشعبى المختص والمسلم « اليسارى » لا يستنكر أى إجراء اتخذ للحماية من الاستغلال والصراع الطبقى ويغفلان تماما عن أحكام الشرع فى ذلك .

ومن المؤكد أن التطبيقات تختلف تماما من نظام لآخر تبعا للعقيدة الموحية بالنظام .

فإذا نظرنا إلى الزنا مثلا ، لوجدنا أن النظام الليبرالى الحر لا يرفضه إلا فى الحدود التى يمنعها القانون صراحة . لأنه يرى أن الإنسان حر حرية مطلقة فى كل أموره فمن حقه أن يزنى كما يشاء . ولكن إذا نص القانون صراحة – كما فى حالة الإكراه والزنا بقاصر والمتزوجة التى تزنى بغير إذن زوجها ومن تفعله علنا – فإنه فى هذه الحدود فقط تتقيد حرية الإنسان فى هذا الأمر المباح فى الأصل . وأما النظام الاشتراكى فهو – فى الأصل – لا يحرم الزنا لأنه يرحب بالإنجاب لحاجة العمل والجيش ويرى أن الأسرة من عوامل الطبيعة لأنها تشجع على التراكم للتوريث وتؤدى إلى التباهى بالأصول ، وهى إذا لم تصرح بذلك فإنما هو لاحترام غرائز الناس وخوفا من نفورهم . وأما النظام الإسلامى فهو يمنع الزنا وما يؤدى إليه بالنص ، لقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » والأخذ بعقيدة التوحيد تقتضى الرضوخ للنصوص كما هى . وهذا من شأنه أن يؤثر فى كثير جداً من قضايا المرأة والشباب والأمور الاجتماعية بحيث نجدها مختلفة تماما فى كل نظام من النظم تبعا للحتمية التى تتبعها .

وإذا نظرنا إلى الملكية الخاصة فإننا نجدها فى النظام الليبرالى حقا مطلقا فيما لم يقيده القانون ، وهى تعتبر هذا الحق أقدس الحقوق

وأساسها . أما النظام الاشتراكي فهو يراها العامل الأساسي للاستغلال والطبقية وهو يحربها لأنه يرى أنها حصيلة تراكم فائض قيمة العمل ولذلك فهو يسوغ الغاءها ووضعها في يد جماعية كالدولة وفروعها .

وأما الإسلام فهو يراها وظيفة اجتماعية موجهة للمصالح الشرعية لأنه يرى أن إقامة هذه المصالح هو فرض كفاية ويرى أن الله سبحانه وتعالى عهد بها للناس لإنفاقها للصالح العام قال الله تعالى « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » وقال : « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ولذلك فإن نظرة هذه النظم الثلاثة إلى الملكية تختلف تمام الاختلاف . ولما كانت الملكية هي أساس النظم الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية ولذلك فإن هذه النظم تختلف تمام الاختلاف في سياستها وأصولها ومن المستحيل أن يكون أحد المسلمين يمينيا ينظر إلى الملكية الخاصة على أنها حق مطلق والآخر يساريا ينظر إليها على أنها جريمة ، والثالث يراها وظيفة اجتماعية موجهة ، ولا يمكن القول بأن هؤلاء الثلاثة – مع هذا الخلاف الجذري الأساسي يجمعهم نظام واحد ، بل ان كلا منهم ينتمي إلى نظام مختلف ومستقل عن الآخر يعالج جميع الشئون الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية علاجا مختلفا تمام الاختلاف من جميع النواحي .

خطورة الأمر :

والخلاصة أن القول بالمسلم اليميني والمسلم اليساري يؤدي إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة وإلى خلافات جوهرية في التطبيق تهدد أصول الإسلام .

ولو أتيح للعلماء كتابة علم العقائد من جديد لوجب عليهم أن يضمنوه دراسة فرق المسلمين اليمينيين وفرق المسلمين اليساريين والرد على مزاعمهم وشبهاتهم ، بدلا من التزام عرض فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وسائر الفرق التي أصبحت في ذمة التاريخ ولم يعد لها خطر .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

بل المسلمون يسار ويمين

د . محمد رضا محرم

على صفحات العدد الافتتاحى من مجلة المسلم المعاصر تفجرت قضية اليسار الإسلامى . وقد أثار القضية الكاتب الكبير الأستاذ فتحى عثمان حين تمنى لهذه المجلة أن تعبر عن هذا اليسار . وقد تبادل سيادته وآخرون من كتاب المجلة على امتداد الأعداد الثلاثة الأولى حواراً حول تعريف المسلم اليسارى ، وحول إمكانية أن يكون المسلم يسارياً ، وحول صحة استخدام مثل هذه المصطلحات المحدثة لتقسيم القوى والجماعات والأفكار فى المجال الإسلامى .

وتكتسب قضية اليسار الإسلامى تلك كثيراً من الأهمية والخطورة ، كما أنها تستحق المزيد من الدراسة والفحص والتحليل ، وذلك لاعتبارات عديدة ولعل فى مقدمتها ما يلى :

١ – اتساع مساحة التأثير اليسارى فى العالم المعاصر سواء على المستوى الفكرى أو المستوى التنظيمى . ولن يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن البشرية تعيش الآن عقوداً من حياتها صبغتها الأساسية يسارية . وما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى على اعتبار أنه حقيقة قائمة يستحيل غض الطرف عنها ، أو الهروب منها ، أو معاقرة العداء غير

المبرر لها . كما أنها ترتب تأثيراً حتمياً وتأثراً بين الفكر الديني الإسلامي وبين هذا الفكر اليساري بكافة مدارسه واتجاهاته . وما دام تبادل التأثير هذا وارداً فإن « أسلمة » الفكر اليساري المعاصر قد تكون إحدى نتائجه الطبيعية ، كما أنه يرد في المقابل إمكان تطعيم الفكر الإسلامي بالمعطيات وبالمناهج الفكرية اليسارية . لعل في كثرة الكتابات عن العدالة الاجتماعية في الإسلام في العقود الأخيرة مؤشراً على صحة ما أذهب إليه . ذلك أنه رغم وجود العناصر والشواهد والنصوص التي تؤكد أصالة وقدم فكرة العدالة الاجتماعية في الإسلام إلا أن التركيز عليها ، والإبراز المعاصر لمضمونها ، والصياغة المحدثة لها ، كلها أمور ما كانت لتجد سبيلا إلى الظهور لولا التفاعلات التي حدثت بين المعطيات الإسلامية الأصيلة وبين المعطيات اليسارية المعاصرة التي تغلب عليها الصبغة الاشتراكية .

وإذا كان التفاعل الفكري والتعامل التنظيمي مع اليسار محتما بحكم الواقع المعاصر الذي نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتي المسلم واليساري تصبح ظاهرة طبيعية ، بل وتصبح ضرورة لابد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضاري نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية التي يعتز بها وبين إدراكه اليومي لسلامة المعطيات اليسارية ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعي – الاقتصادي – الذي يتردى فيه مما قد يضطره إلى التورط في الاختيار المريض بين انتمائه الديني وبين انتمائه السياسي .

٢ – إن سيادة التنظيم اليساري ، بكافة تجاربه ومدارسه وتوجهاته ، في بقاع كثيرة ومتنامية في العالم إنما يدل على توفر عناصر قوة ذاتية فيه ، كما يدل أيضاً على توفر ظروف موضوعية (اجتماعية واقتصادية وسياسية) تضمن له النجاح في دنيا الواقع ، وترتب له الامتداد في رحم المستقبل ، وتوفر له القبول من كل الذين يعانون ويرون فيه حل مشكلاتهم أو تخفيف عنائهم . وبالطبع فإن انحسار التنظيم اليميني – مقابل المد

اليسارى – فى المجتمعات المعاصرة لهو دليل على فشل الرؤية اليمينية فى إدراك الواقع والتعامل معه والتجاوب مع التغييرات التى تلحق به . فإذا كنا مخلصين فى البحث عن دور أكثر فاعلية للفكر الإسلامى وللحركة الإسلامية فى المجتمع المعاصر فإن علينا أن نسلم بهذه الحقائق أولا . فإذا سلمنا بها فإن من واجبنا أن نتجاوز بأدائنا مستوى إجراء المقارنات العبثية بين اليمين وبين اليسار ، أو توزيع الاتهامات الديماجوجية على أى منهما أو عليهما كليهما ، وأن نكثف جهودنا لاكتشاف عناصر القوة أو الضعف فى هذه التجارب والنظم والأفكار المعاصرة لنستفيد بها فى صياغة رؤانا الإسلامية لمشكلات عالمنا ومجتمعنا بحيث تجمع هذه الرؤى بين التمسك المستنير بقيمنا الإسلامية الأصيلة وبين الاستفادة الواعية من معطيات العصر الخصبة . وحتى تتحقق تلك الفاعلية المرجوة ، وتتشكل تلك الرؤى المأمولة ، وتتم تلك الاستفادة الواعية ، فإن الحساسية المفرطة التى نحملها لأغلب – إن لم يكن لكل – التجارب المعاصرة ، خاصة اليسارى منها ، يجب أن تسقط .

٣ – فى ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم – صريح أو ضمنى – بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى . وقد يكون مرد ذلك الانطباع إلى حالات الغزل والتعاطف التى يسجلها كثيرون على بعض الأقلام التى تكتب باسم الدين ، وكذلك على بعض الحركات الإسلامية ذات الصوت العالى ، حين تتعامل مع الفكر الرأسمالى ، حيث يصل الأمر إلى حد التطويع الصريح للفكرة الإسلامية بقصد إخضاعها للمعطيات الفكرية اليمينية . وقد يكون مرده أيضاً إلى متون التوقير والتقدير التى يسودها البعض الآخر فى حق نظم حكم يمينية قائمة فى العالم الإسلامى . بل وتصويرهم بعض هذه النظم على غير ما هى عليه فى الحقيقة ، والزعم بأنها تجسيد للحكم الإسلامى الصحيح . ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام وبين اليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع اليسار السياسى . ذلك

لأن الاستقطاب اليميني للكثرة من الأفكار التى تنطق باسم الإسلام يضيق من هامش التعامل مع الفكر اليسارى أو مع النظم اليسارية ، كما أنه يقيم صرحاً من الارهاب النفسي فى وجه الذين يفكرون فى السعى لإنهاء مثل هذا الاستقطاب المرضى ، أو حتى تعديل ذلك الجنوح المفتعل .

٤ – تتبعثر فى ساحات الفكر العربى (والإسلامى) أوهام كثيرة وأغلاط تتعلق باليسار وبالفكر اليسارى . وتختلط فى تلك الساحات أمور كثيرة تتعلق بهذا اليسار . ولعل فى مقدمة هذه الأوهام عدم التمييز بين اليسار كتيار سياسى عام وبين الماركسية كأيديولوجية خاصة . ومنها أيضاً عدم التفرقة بين ما هو علمى فى الفكر السياسى ويعبر عن خبرة صحيحة بالمجتمع الحديث وبين ما هو نتيجة تاريخية خاصة ترتبت على صراع طويل خاضه الغرب ضد سيطرة الكنيسة مما شكل موقفاً خاطئاً للفلسفات الغربية بصفة عامة يسارية كانت أو يمينية – من الدين . ومنها عدم الإدراك بأن أيديولوجيات القرن التاسع عشر التى تنتسب إلى اليسار قد لحقتها فى النصف الثانى من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية مما يجعل البعض فى عالمنا العربى (الإسلامى) لا يزال يقف فى تناوله لهذه الفلسفات والأيديولوجيات عند مشارف القرن التاسع عشر أو عند بدايات القرن العشرين على أحسن تقدير .. ومنها أيضاً رفع البعض منا هذه الأيديولوجيات السياسية إلى مرتبة العقائد الدينية ، مع أن الذين أبدعوها ، والذين يعيشون على أساس منها أيضاً ، ينكرون هذا بل ويدينونه ، وقد يدخلون عليها بين الحين والحين ، وكلما دعت ضرورات الحياة ، من التغييرات ما يمس جوهرها ويغير من صفاتها الأساسية ، كما أنهم لا يترددون فى ممارسة عمليات الانتقاء – بما يترتب عليها من قبول أو رفض – مع هذه الأيديولوجيات التى تفتقد من وجهة نظرهم إلى الحصانة أو القداسة التى يتوهمها الآخرون .

وبسبب العوامل الأربعة السالفة الذكر فإن إثارة مسألة اليسار الإسلامى تبدو شائكة بقدر ما هى ضرورية . ومن هنا فإنها كما قلت من قبل تتميز بالأهمية وبالخطورة فى نفس الوقت .

وربما لأن القضية على هذا القدر من الأهمية والخطورة فقد دعا السيد الدكتور رئيس التحرير فى تقديمه للعدد العاشر من مجلة المسلم المعاصر إلى ضرورة استكمال الحوار حولها ، كما نبه سيادته إلى أن أغلب الجهد الذى ظهر فى الأعداد الأولى للمجلة قد انصرف إلى تحديد وتعريف المصطلح دون تناول المضمون .

واستجابة لدعوة الدكتور رئيس التحرير تقدمت بدراسة تتعلق بهذا الأمر حظيت بالنشر فى العدد الثانى عشر من المجلة تحت عنوان « **المسلمون وحق الانتماء السياسى** » . وقد أملت من وراء دراستى تلك أن أتقدم بالحوار خطوة إلى الأمام . كما هدفت إلى محاولة تقويم اعوجاج قد يبدو حين تصاغ القضية على اعتبار أنها قضية اليسار الإسلامى فقط . أما عن الأمل فى تقدم الحوار فقد تمثل فى طرح قضية الانتماء السياسى للمسلم بصفة عامة . والبحث فى حريته فى اختيار مثل هذا الانتماء . ذلك لأننا إذا أثبتنا هذا الحق للإنسان المسلم فلن تكون يساريته موضع تساؤل أو تشكيك أو جدال . أما الاعوجاج الذى قصدت تقويمه فإنه قد ينشأ أو يترسخ فى بعض الأذهان بمفهوم المخالفة . فما دامت قضية اليسار الإسلامى موضع تساؤل بينما قضية اليمين الإسلامى تحظى بالسكوت فإن ذلك قد يحمل على الظن بأن الإسلام يبارك اليمين ويمانع فى القبول باليسار . وحتى نتجاوز هذا الطرح المنحاز للقضية ، وحتى يبرأ الحوار من شبهة المصادرة المسبقة على إمكانية تعامل الإسلام مع تيار سياسى بعينه ، كان فى تقديم مسألة الانتماء السياسى للمسلم عودة إلى الأصول التى يترتب على إثباتها إمكانية التعامل المحايد مع الفروع .

وفى العدد الرابع عشر من المجلة عقب الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفى على الدراسة المذكورة وتحت ذات العنوان. ورغم تباين فى التصورات والمواقف لا يزال قائماً بينى وبين الدكتور وصفى إلا أننى أسجل سابقاً احترامى لسيادته. كما أثبت تقديرى للدقة التى صاغ بها رده، والإخلاص الذى عرض به أفكاره، والموضوعية التى غلف بها آراءه، سواء فى مواطن الاتفاق أو فى مواطن الاختلاف. بل إننى لأزعم أن التزام جميع من يشاركون فى تداول هذه القضية الشائكة مثل هذه المستويات الراقية من الدقة والإخلاص والموضوعية كفيل أن يصل بنا إلى الإدراك المنصف لكافة عناصرها، إن لم يصل بنا إلى الاتفاق العلمى والعملى حول هذه العناصر.

خطوة إلى الأمام .. ولكن

اتخذ الدكتور مصطفى كمال وصفى من تفهم معانى الحق والحرية فى الإسلام مدخلا لتناول قضية الانتماء السياسى للمسلم، وإثبات حقه فى مثل هذا الانتماء، وبيان الحرية المكفولة له فى هذا الصدد. وقد انتهى سيادته إلى القول بالآتى:

« ولذلك فإن الحق فى الإسلام تكليف وليس مصلحة شخصية كما هو الحال فى الفكر القانونى الحديث ».

« ويؤدى بنا هذا القول إلى أن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها ».

« وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حرية ».

ثم ينتقل سيادته إلى تحليل مصطلح الحرية فى الفهم الإسلامى ويؤكد ثانية: « ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى – وغيرها من

الحريات – تكليف وواجب لادراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وإثبات هذه الحقائق فى شأن الانتماء السياسى للمسلم يمثل تقدماً بالحوار خطوة – بل خطوات – إلى الأمام .. وهو الأمر الذى أتفق فى شأنه تماماً مع الأستاذ الجليل الدكتور وصفى .

غير أن هذا الاتفاق الأولى أو المبدئى بينى وبين سيادته يجب أن لا يشغلنا عن التحفظات والتخوفات التى أوردها فى ثنايا مقاله فيما بعد ، والتى ضيق فيها من حق المسلم وحريته فى ممارسة انتمائه السياسى . بل إننى أزعم – وأرجو أن أكون قد أحسنت الفهم – أن الدكتور كمال وصفى قد عاد وأنكر على الإنسان المسلم حقه فى الانتماء السياسى ، كما صادر حريته فى هذا السبيل مصادرة تامة . فهو بعد تبيان يقدمه ليثبت فيه أن كل مذهب سياسى يقوم على عقيدة ، ويحلل فيه الفلسفات العامة التى يقوم على أساس منها كل من النظام الديمقراطى الحر (الرأسمالى) ، والنظام الاشتراكى ، والنظام الإسلامى ينتهى إلى القول :

« ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلماً يسارياً أو يمينياً أو وسطاً » .

بل إنه يختم مقاله مخوفاً من ممارسة ذلك الحق الذى أثبته فى صدر مقاله فيقول : « والخلاصة أن القول بالمسلم اليمينى والمسلم اليسارى يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام » .

وأصرف النظر مؤقتاً عن المساواة التى يفترضها الدكتور وصفى بين النظم السياسية وبين العقائد الدينية ، وتصويره أيا منهما بديلا للآخر ، مما يترتب عليه استحالة الجمع بينهما أو الأخذ عن كليهما ، وهو الأمر الذى سوف أعرض له بشىء من التفصيل فيما بعد . ولكننى أثبت هنا واحدة من الظواهر الأساسية التى تحول بين التصورات الإسلامية

الصحيحة وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه . وتتمثل تلك الظواهر فى العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع . فنحن فى أحيان كثيرة لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو وكأن الاتفاق بيننا مستحيلا على مستوى الفعل حين نحاول ممارسة هذه الحقوق أو عيش هذه الحريات . وأنا أزعم – وأرجو أن يتسع صدر الأستاذ الجليل لبعض قولى – أن فى هذه الظاهرة السلبية ما يفسر تراجع الدكتور كمال وصفى فى مؤخرة مقاله عما أثبته فى مقدمته . فحق الانتماء السياسى للمسلم هو على المستوى النظرى واجب وتكليف ، ولكنه على مستوى الممارسة خطر يهدد العقيدة ويهدد المجتمع أيضاً .

وقد يكون فى خبرتنا السلبية بصراع الفرق فى القرون الأولى من حياة الإسلام ما يثير التخوف لدى البعض من احتمال تكرار تلك التجارب المريرة . ولكن مثل هذا التخوف يقوم ولا شك على غير أساس . ذلك أن أى مجتمع معاصر يقوم على تعدد الرؤى فى داخله ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى دينية . والمجتمعات المعاصرة التى تسيطر فيها الرؤية الواحدة وتستبد إنما هى مجتمعات معيبة حضارياً كما أنها مدانة بمقاييس العصر . وبالتالى فإن تعدد الفرق (فى صورة أحزاب عصرية) فى المجتمع المعاصر لا يجب أن يكون مثار خوف وإنما هو على النقيض من ذلك مبعث اطمئنان .

أما فى المنظور التاريخى فإنه من الخطأ افتراض أن أساليب التعامل القديمة بين الفرق فى القرون الأولى للهجرة قابلة للتكرار فى مجتمع معاصر . ذلك لأن أساليب التعامل السائدة فى عصر ما إنما هى تعبير عن علاقات القوى المتواجدة على مسرح العمل العام فى المجتمع ، كما أنها تتوافق عادة مع الظروف الحضارية الحاكمة فى ذلك المجتمع . وهى بالإضافة إلى ذلك كله تتواءم مع طبيعة القوى المشاركة فى الصراع . ففى مقدمة الأمور المميزة للمجتمع الإسلامى أثناء الفتنة الكبرى وفى

عقابها كان استبدال القتال بين الفرق بالحوار بينها . وقد استغرق ذلك الصراع المرير أزمنة طويلة . وذلك اللجوء إلى العنف فى التعامل بين الفرق إنما يرجع فى الغالب إلى سببين رئيسيين .

أما السبب الأول فيتمثل فى كون الفرق الفاعلة فى ذلك الصراع المرير قد ولدت أساساً فى ميادين القتال ، خاصة فى السنوات التى أعقبت مقتل ذى النورين عثمان بن عفان . فالأمر من بعده لم يستقر لعلى ابن أبى طالب ، فكان الخلاف والقتال بينه كرم الله وجهه وبين حملة قميص عثمان . وفى ميدان القتال ، وفى موقعة صفين على وجه التحديد ، كان مولد الخوارج أشد الفرق الإسلامية عوداً ، وأقبلها على الحرب ، وأقواها فى الدفاع عما تعتقد أنه الحق . وهى فرقة كانت سريعة اللجوء إلى السلاح ، متطرفة فى تصورها للأمور السياسية التى جدت فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الحين . وبعد أن استقر الأمر لمعاوية وليزيد من بعده تمخضت الحروب التى خاضاها ضد على وأولاده من بعده عن الشيعة كفرقة مناوئة قوية أخرى يتراوح نضالها بين العمل السرى الرافض والعمل العسكرى الصريح ، مروراً بالعطاء الفكرى والاجتهاد الفقهى . وهكذا فقد كانت أكثر الفرق الإسلامية قوة فى ذلك الوقت أقرب بحكم نشأتها إلى ممارسة العمل العسكرى منها إلى ممارسة العمل السياسى أو الفكرى السلمى .

وأما السبب الثانى وراء استبدال الفرق الإسلامية القتال بالحوار فقد كان متمثلا فى الطبيعة الاستبدادية للسلطة القائمة على أمور المسلمين وقتئذ والممثلة فى الزعامات الأموية ومن بعدها العباسية . فقد كان ظلم الحكام والولاة فى أحيان كثيرة شديدة الوطأة . وكانت مطاردة الخصوم والاعتداء عليهم ، والتصفيات الجسدية لهم من الأساليب الشائعة وقتئذ . وقد كرس التحول بالخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض كل هذه الممارسات السلبية والخاطئة ، ولم يجد الذين لا يرضون بهذا الانتكاس الذى أصاب الحياة السياسية فى المجتمع

الإسلامى أمامهم من سبيل غير مقابلة القوة بالقوة ، ومواجهة العنف بالعنف ، ومصادمة التحدى بالتحدى ، وهو ما يقتضيه النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو المبدأ الذى أخذت به معظم فرق المعارضة فسلت السيوف لدفع المنكر وإقرار الحق .

ولأن المقام لا يتسع هنا فإننى أكتفى بالتوقف أمام قضيتين عرضتا للمجتمع الإسلامى فى عصر تكوين الفرق ، عسى أن يكون فى استعراضهما مزيد من الإيضاح لما ذهبت إليه .

أما القضية الأولى فقد نشأت عن محاولة معاوية أن يأخذ البيعة غصباً لابنه يزيد الذى وصف الحسين بن على محاولة تنصيبه خليفة بأنها إفك وزور ووصف يزيداً نفسه بأنه شارب خمر ومشتر لهو ، ولكن معاوية وقد قاومت المدينة ، وكبار الصحابة فى المقدمة ، محاولته لاغتصاب الخلافة لابنه بعد أن اغتصبها لنفسه أمر من حرسه وشرطته قوماً أن يحضروا النفر الذين أبوا البيعة وهم الحسين بن على ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الرحمن بن أبى بكر ، وأوصاهم معاوية فقال : إلى خارج العشية إلى أهل الشام فأخبرهم أن هؤلاء النفر قد بايعوا وسلموا ، فإن تكلم أحد منهم **بكلام يصدقنى أو يكذبنى فيه** ، فلا ينقضى كلامه حتى يطير رأسه[1] . وأخبر معاوية المعارضين بما عزم عليه ، وخرج بهم إلى أهل الشام الذين قدموا فى ركابه حتى يشهدوا بيعة المدينة له ويسلمونه بيعتهم مطمئنين ، ونفذ خطته ، وأعلن ما أعلن ، وحصل على الصمت المجبر من المعارضين ، واستخدمه ظلماً لتأكيد البيعة ليزيد . وكان طبيعياً أن يجد الخليفة الذى يلجأ إلى هذه الوسائل الظالمة مقاومة تتناسب مع ظلمه ، وتصلح لمواجهة كيده . لذلك فإنه لم يكن غريباً أن كل هؤلاء الذين أكرهوا على البيعة اتخذوا مواقف العنف والرفض من الخلافة الأموية ، وكان فى مقدمة هؤلاء عبد الله بن الزبير والحسين بن على رضى الله عنهما .

أما القضية الثانية فتتعلق بالمرجئة . والمرجئة إحدى الفرق التى تمخض عنها الصراع السياسى الذى دار بين على ومعاوية . وقد اتخذت هذه الفرقة التبرير والحياد وسائل للعمل ، واعتزلت الفرق المقاتلة .

وأرجأت الحكم على المتصارعين إلى يوم القيامة . هذه الفرقة وقد رأت ظلم بنى أمية يتفاقم ، وعسفهم يطول ، حاولت فى فترة لاحقة أن تشارك بالرأى وبالقول فى إصلاح حال المجتمع . ورغم أن هذه الفرقة اختارت أن تحايد فى القتال فإنها لم تسلم من القتل والتنكيل ، ذلك لأن عدم مشايعتهم للسلطة الأموية الحاكمة كانت تحسب عليهم لا لهم .

وبالتالى فقد أسرف عمال بنى أمية فى تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم . ولعل أقصى هؤلاء الولاة كان خالد بن عبد الله القسرى والى العراق الذى سفك الكثير من دماء المرجئة وتعقب فلولهم ، ويقال إنه ذبح بيده الجعد بن درم أحد أعلامهم صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف[٢] . وقد كانت النتيجة الطبيعية والحتمية لكل هذا العسف الأموى أن ينتقل المرجئة من التبرير القولى والعمل السياسى السلمى إلى الثورة والعمل العنيف العسكرى ، وأن يتحولوا من حملة أفكار إلى حملة سلاح ، وأن يضيفوا إلى الأجنحة العسكرية المناوئة للخلافة الظالمة جناحاً جديداً إن استطاع جاهر برفع السلاح ، وإن لم يستطع لجأ إلى العمل السرى حتى تحين الفرصة المناسبة للانقضاض العلنى على نظام الحكم .

خلاصة القول إذن أن تجربة تكوين الفرق فى العصور الإسلامية القديمة بكل سلبياتها وإيجابياتها غير قابلة للتكرار ، لأنها كانت رهناً بالظروف التاريخية والحضارية التى نشأت فيها ، وبالتالى فإن التخويف بها أو التخوف منها ليسا بمقبولين كدليل ضد التعدد الفكرى أو التنوع السياسى فى مجتمعات المسلمين المعاصرة .

تعدد الفرق وحرية الانتماء السياسى للمسلمين

في محاولة لاثبات حق الانتماء السياسى للمسلم المعاصر ، وتأكيد حريته في اختيار وتشكيل هذا الانتماء ، قدمت فى دراستى سالفة الذكر حجتين ، أولاهما تاريخية تتعلق بتعدد الفرق السياسية التى عرفت فى التاريخ الإسلامى القديم ، وثانيتهما فقهية تقوم على أساس من الاجتهاد والشورى كوسائل معتمدة إسلامياً للتعبير عن المخالفة فى الرأى ، والتفاوت فى الفهم ، والمشاركة بين الأطراف المتعددة فى اتخاذ القرار الأصوب .

ولكن الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى يرفض اعتماد الحجة التاريخية الخاصة بتعدد الفرق كدليل يبرر حق المسلم المعاصر (والقديم أيضاً) فى الانتماء السياسى . وفى رأيى أن الخلاف بينى وبين سيادته ينشأ عن طريقة كل منا فى ترتيب المقدمات والنتائج ، كما أنه ينشأ عن حساسية تبدو فى كتابات سيادته عن ظاهرة الفرق تلك . وحتى يتبين أى منا يضع العربة قبل الحصان كما يقولون ، فإننى سوف أعرض لتصور سيادته لمسألة الفرق تلك فى شيء من التفصيل .

يقول سيادته فى رده على مقالى : « ففى أيام الفتنة المذكورة — يقصد فتنة على ومعاوية — هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين بعضهم لبعض ، وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما : ما تأثير المعصية فى الإيمان ؟ وهل يظل المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر ؟ .. والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمراً مقدراً من قبل أم أنه لا قدر وان الأمور بُداء تستأنف فى حينها وبمعنى آخر هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل ؟ .. وبسبب الاختلافات فى هذه الأمور العقيدية — وغيرها — انقسم المسلمون إلى فرق ..

ويضيف سيادته فى موضع آخر : « ولما كان الخلاف المذهبى يؤدى بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق

إلى حزب سياسى يسعى لإقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته » .

وواضح هنا أن الدكتور وصفى يرى أسبقية الخلاف المذهبى على الخلاف السياسى والانقسام الفعلى إلى أحزاب متنازعة أو متقاتلة ، وهو بالتالى يرى أن : « انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضاً انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة صحية يحتج بها .. » **وسيادته فى تصوره هذا إنما يتبنى منهجاً مثالياً فى فهمه للتاريخ الإسلامى ، فهو يفصل النتائج عن أسبابها الحقيقية ، كما أنه يغفل عن الوقائع التاريخية ذاتها ويستبدلها بتصورات متعاطفة وجدانياً مع تاريخنا الإسلامى القديم . فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة** . وقد سبق أن أوضحت أن الخوارج كفرقة سياسية ، مثلهم مثل الشيعة ، إنما جاءوا إفرازاً منطقياً ومباشراً للحروب التى دارت بين على ومعاوية فى بداية الصراع ، ثم بين المشايعين لعلى وأبنائه والحكومات الأموية فى فترات لاحقة . وأضيف هنا — على سبيل المثال — أن أولى فرق الخوارج الكبرى وهى التى عرفت باسم « المحكمة الأولى » يقول فى شأنها الشهرستانى : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ، ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير ، ويزيد بن أبى عاصم المحاربى ، وحرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية ، وكانو يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل هم أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم النهروان[٣] » . فالخلاف نشأ إذن حول قضية سياسية تتعلق بمسألة التحكيم التى تمخضت عنها حرب معاوية وعلى فى صفين ، وأصبح للخوارج وجود عسكرى وسياسى قبل أن يدخلوا فى القضايا العقيدية المتعلقة بمرتكب الكبيرة وغير ذلك . وليس يعدم الإنسان وقائع مشابهة تثبت أن الشيعة هم الآخرون قد خرجوا إلى الحياة السياسية بطريقة مشابهة ..

ففى صدر التاريخ السياسى للشيعة يذكر الأستاذ أحمد أمين أنه :
« فى عهد القتال بين على ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى معسكرين : معسكر العراق وهم شيعة على ، ومعسكر الشام وهم شيعة معاوية ، وحتى بعد قتل على واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل العراق – وخاصة الكوفة – شيعى النزعة ، وظلت حركات الغلو فى التشيع تنبع منه كحركة عبد الله بن سبأ والمختار الثقفى ، وانضم إلى حركة التشيع كثير من الموالى ، وخاصة موالى الفرس لما بينا قبل من أسباب ، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى التشيع كالعراق[٤] » .

ولعله من المفيد أيضاً أن نذكر أن « المختارية » وهى أحد الروافد الرئيسية الأولى فى حركة التشيع وتنتمى إلى الفرقة الشيعية الكبرى المعروفة بالكيسانية (نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين على بن أبى طالب) إنما ينتسب أصحابها إلى المختار أبى عبيد الثقفى ، وهو واحد من الذين كانوا ضالعين فى الصراع السياسى الذى أعقب الفتنة الكبرى ، والغارقين فى السياسة العملية . ويقال إنه كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم شيعياً[٥] .

أما بخصوص المرجئة والمعتزلة ، ورغم أنهما بصفة عامة كانتا أميل إلى العمل الفكرى ، والممارسة السلمية للعمل السياسى ، فإنهما تمثلان التوسط السياسى بين الخوارج والشيعة كقطب المقاومة وبين الخلافة (المدعمة بالمذاهب المحافظة) كقطب الحكم فى ذلك الصراع . وبالتالى فإن مواقف المرجئة والمعتزلة هى فى أصولها التاريخية اختيارات سياسية فى الأساس ، رغم أن مظهرها الدينى أو الفكرى قد يكون أكثر وضوحاً عن فرق أخرى وذلك للأسباب السالفة الذكر .

فالأمر فى حقيقته إذن ، وفى ترتيبه المنطقى ، وفى سياقه التاريخى ، هو كما يصوره المرحوم الأستاذ أحمد أمين بعد حديث له عن الطابع

السياسى الأصيل للفرق الإسلامية فيقول : « وساقهم هذا الخلاف السياسى الذى اصطبغ بالدين إلى الخلاف فى تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك ، وانساقوا بعد إلى الخلاف فى الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف فى الأصول والفروع على مر الزمان(٦) » .

وعلى أية حال فإن صياغة الدكتور وصفى لم تسلم من إقرار هذه الحقيقة فهو فى الفقرة السالفة الذكر المنقولة عن مقاله يبدأ بذكر الهول الذى انتاب الناس نتيجة اختلاف الصحابة واقتتال المسلمين ، ولكنه لا يؤسس على هذا السبب التاريخى ما نشأ من خلاف قامت على أساسه الفرق ، بل إنه يتجاوز الوقائع ويقفز عليها ، ثم ينسب إلى القضايا الخلافية العقيدية حول مرتكب الكبيرة ، ومسألة الجبر والاختيار ، وغيرها ، السبب فى قيام الفرق . وهى القضايا التى استحدثت فى وقت لاحق وحاولت كل فرقة أن تؤكد خطها السياسى باتخاذ موقف منها .

أما عن كون الفرق ظاهرة مرضية ألمت بالمجتمع الإسلامى فهو أمر اتفق فى بعضه مع أستاذنا الكبير ، واختلف معه فى بعضه الآخر ، فالمرض فى حقيقة الأمر ليس الخلاف على إطلاقه – فالخلاف الفكرى مشروع فى الإسلام وفى كافة الشرائع . ولكن المحزن حقاً هو ذلك الاقتتال الوحشى الذى دار بين بعض الفرق . وهو ما يجب ألّا ننظر إليه مجرداً ، بل يجب أن نتصوره كما أوضحت من قبل الإطار الحضارى الذى نشأ فيه . وكما قلت من قبل ، فإن مبدأ الشورى الإسلامية لو ظل قائماً يعمل فى المجتمع الإسلامى ، ولو أن اختيار الأئمة استمر ديمقراطياً وعن طريق البيعة الصحيحة ، لما كان كل هذا العنف الذى نسمع ونقرأ عنه فى كتب التاريخ قد جرى . وبالتالى فإننى أرى فى استدلال الدكتور وصفى بقول الله تبارك وتعالى فى سورة الأنعام « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء » توظيفاً للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر على المناقشة ولا يخدمها . ذلك أن الوحدة التى كان يمكن أن

تقوم بعد تحول الخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض ما كانت لتستقر إلا بإلزام المسلمين كافة برأى بعينه كان يعتمد مظهريات الشورى وخداع البيعة ، ويرى أن إمامة معاوية وأولاده – ومن لحقهم من الخلفاء – ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد فى الأمة ، وهو الرأى الذى رفضه كثيرون وفى مقدمتهم صحابة أجلاء لم يرضوا الخضوع للظلم ، وأبو التهادن على حساب الحق ، وأصروا أن يقوموا بواجبات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ويسبق هذا كله أن الذين ندينهم نحن اليوم إنما كانوا يعيشون الصراع فعلا وواقعاً ، وكانوا يتصرفون وفقاً لمقتضياته ، وبالتالى فإن من واجبنا ونحن ندرس التاريخ أن نأخذ ذلك كله فى الاعتبار فلا نتحامل عليهم .

وقد استند الدكتور وصفى فى رفضه لتعدد الفرق كحجة لامكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين إلى أن قيام الفرق – وما يتبعه من قيام الأحزاب لم يكن له وجود فى عهد الرسول ، وأنا أوافق سيادته موافقة مطلقة فيما قرره توصيفاً لعهد الرسول وغياب الفرق فيه . ولكننى لا أوافقه على إمكانية انسحاب ذلك على العصور اللاحقة . ذلك لأن الرسول صاحب الدعوة – وصاحب السلطتين الدينية والدنيوية – كان وحده كافياً للحيلولة دون تفرق المجتمع الإسلامى الوليد المتحمس للدين الجديد المنقاد له فى حماسة غيورة . فإذا أضفنا إلى ذلك محدودية ذلك المجتمع وبساطته وعدم اتساعه ، وكذلك انحسار الإسلام فى الجزيرة العربية ، وعدم احتكاكه أو اصطدامه أو تفاعله بطريقة مؤثرة مع حضارات وثقافات أخرى حتى انتقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فإن ظاهرة غياب الفرق تصبح حتما لا مناص منه . أما وقد رحل الرسول فقد جدت مسألة الاستخلاف ، وكانت المدخل الطبيعى إلى الخلافات والصراعات التى حدثت بين الصحابة منذ محاولة اختيار أبى بكر ، وتصاعدت حتى بلغت خوض الحروب عند استخلاف على بن أبى طالب كرم الله

وجهه . ثم كان اتساع المساحة الإسلامية بعد الفتوحات ، والتعامل مع الحضارات القديمة ، ونمو حركات الترجمة ، فكان التعامل مع الفلسفات القديمة هو المدخل المباشر لنمو علم الكلام واتساعه ومنهجته واستخدامه فى بلورة الأشكال الفكرية والدينية للفرق ، وتوظيفه لخدمة الانتماءات السياسية فى أحيان كثيرة .

ويحسن هنا أن أثبت أننى إذ قصدت أن أوظف وقائع التاريخ الإسلامى ، وأن أبرز ظاهرة الفرق فيه ، لم أكن أهدف البتة أن تقوم فى عصرنا الراهن فرق مشابهة لتلك التى قامت من قبل . فأنا لست أدعو إلى خلاف محدث فى الأصول ينشىء كلاميين محدثين ينتسب كل منهم إلى فرقة كلامية محدثة . **ذلك لأن المقتضيات التاريخية التى شكلت الفرق القديمة غير قابلة للتكرار من جهة . كما أن المستوى الذى يمكن أن تجرى عليه الخلافات بين المسلمين المعاصرين هو فى الحقيقة مستوى حياتى عملى يبحث فى المشكلات اليومية للانسان المسلم وليس مستوى عقيدياً يتعلق بركائز العقيدة الدينية التى تتحدد إسلامياً فى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فتلك الركائز موضع إقرار وتسليم وقناعة من كافة المسلمين الذين نبحث فى إمكانية لتصنيفهم إلى تيارات (أو فرق) سياسية وفقاً لمفاهيم العصر ومعطياته وأساليبه**[٧] .

أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملابساته فهو إقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعى والفعل السياسى والنمو الاقتصادى والتطور الحضارى ، وأن أهله مثلهم كمثل أهالى المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتاً ، مغيب الملامح ، مجهل السمات ، متوحداً استاتيكياً ، ولكنهم قابلون للتوزع فرقا وأحزاباً وتيارات وقوى سياسية دينامكية الفهم والسلوك والممارسة . وقد توزع المسلمون الأوائل فرقاً . واختلفوا فى أحيان

كثيرة ، واقتتلوا فى أحوال أكثر ، وشارك كل من الصحابة والتابعين فى الصراع ، وبقوا جميعاً داخل دائرة الدين بالمقاييس التى يعرف بها الإسلام والإيمان . ورغم اقتتالهم فإن صفة الإيمان تبقى لصيقة بالطرفين المتحاربين تصديقاً لقوله تعالى فى سورة الحجرات : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما .. » ويستتبع ذلك بالتالى أن يكون فى مجتمعات المسلمين المحدثين تفاوت بين الأفراد والجماعات فى الفهم والادراك السياسى للقضايا المعاشية ، مع فارق أساسى ، وهو أن تكون هذه التفاوتات محكومة بالسماحة الإسلامية فى المحاجة والتعامل ، وأن تكون محكومة حضارياً باعتماد الديمقراطية منهجاً وأسلوباً لتقويم الآخرين والتفاعل معهم والقبول بهم أصحاب حق فى المجتمع وشركاء فى المصير وأخوة فى الدين . والترجمة السياسية المعاصرة لهذا التفاوت أن يكون البعض من المسلمين يمينياً ، بينما يصير البعض الثانى يسارياً ، فى حين قد يفضل البعض الثالث أن يتوسط فى مواقفه واختياراته .

دعم فقهى لحرية الانتماء السياسى للمسلم

حين حاولت تأكيد حق الانتماء السياسى للمسلم من منطلق فقهى ، لم أزعم أن الاجتهاد فى مجال الفقه ينشىء أحزاباً أو فرقاً . ولكننى قلت ما نصه : « والفقه الإسلامى لم يخل فى حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها ، فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعة ، وفقه خارجى ، وفقه معتزلى .. الخ » . وكل الذى كان يعنينى فى هذا الشأن أن أبين أن أحد مصادر الخلافات الفقهية يعود إلى الخلافات بين الفرق ، وتلك بدورها مردودة إلى الخلافات بل إلى النزاعات السياسية .

وما دام هذا هو بالتحديد ما كنت أعنيه فإننى أتفق مع ما ذهب إليه الدكتور وصفى حين أوضح « أن الخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء

مذاهب فقهية لا فرقاً دينية . فالخلاف فى العقيدة يؤدى إلى إنشاء الفرق . والخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف فى الرأى لا تؤدى إلى استفحال الخلاف لدرجة إنشاء الأحزاب تبعاً لها » ، مع إثبات تحفظى بأن الفرق الكلامية تابعة للأحزاب السياسية وليس العكس .

ولكن تقرير هذه الوقائع التاريخية والالتزام بها والاتفاق بشأنها مع الدكتور وصفى لا يصادر حقنا فى اتخاذ الاجتهاد الفقهى مؤشراً نستدل منه على أن المسلمين لا يعيشون النصوص الدينية ذاتها ، ولكنهم يعيشون فهمهم لهذه النصوص . وهذا الفهم متغير ومتحول . وهذا التغير والتحول ينشأ من تباين المجتهدين من جهة ، كما أنه ينشأ عن مرونة الأدلة الشرعية التى يستصدر هؤلاء أحكامهم عنها من جهة ثانية . فإذا كانت « المصالح المرسلة » وإذا كان « العرف » ، وإذا كان « الاستحسان » مصادر شرعية لاستصدار الأحكام الفقهية ، فإن هذا يرتب فعالية للزمان وللمكان فى صياغة هذه الأحكام . ولعل فى اعتماد « تغير الأحكام مع تغير المكان والزمان » قاعدة فقهية شرعية ما يعضده . والمقولة الحماسية التى نتملق أنفسنا بها صباح مساء حين نعلن أن « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد أداة لفهم الواقع وتحليله وتقنينه إسلامياً دون تعسف ودون افتئات . وهذه المقولة تتطلب منا أيضاً أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان . فنحن كما قال رسول الله ﷺ « أعلم بأمور دنيانا » ونحن من الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبى حنيفة من الذين قال عنهم : « هم رجال ونحن رجال » . وأمور الدنيا التى نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأناً من تأبير النخل أو اختيار موضع نزول الجيش فى موقعة قتال ، وهى الحالات التى يحاول البعض أن يوهمنا أنها هى حدود علمنا بدنيانا . إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلى العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ،

والحلال والحرام الدينيين . وهى تكاد تشمل كل ما يبوب فى الفقه تحت التسمية العامة « المعاملات » . وفى المجتمع المعاصر تدخل هذه المعاملات بصورة أو بأخرى ضمن الأمور السياسية وفهمنا لهذه الأمور يجب أن يتوافق مع واقعنا الجغرافى والزمانى دونما تجاوز لأى من المبادىء أو القيم الكلية التى يلزمنا بها ديننا الحنيف . وإذا أخذنا اجتهادات الفقهاء القدامى فى العقود والبيوع على سبيل المثال فإن فى إمكاننا أن نستشف أن هؤلاء الفقهاء لم يبتدعوا هذه العقود بمجهود ذهنى ، ولكنهم حصروا أساليب البيع والشراء ، وأنماط التعاقد فى المجتمعات التى عاشوا فيها ، ثم دأبوا على تصنيفها وتبويبها ، وبيان صحيحها من سقيمها قياساً على القواعد الكلية العامة التى تحكم البيع والشراء والتعاقد (والتعامل الاقتصادى بصفة عامة) كما حددها الإسلام .

وإذا كانت الأمور الحياتية هى بمنطق العصر ذات طابع سياسى ، وإذا كان من حقنا أن نتعامل معها تحليلا ودراسة واختلافاً كما تعامل قدامى الفقهاء مع مشكلات مجتمعاتهم القديمة ، فإن هذا يجعلنى أتحفظ على ما قرره الدكتور وصفى إذ يقول : « وهكذا فإن اختلاف المسلمين فى الاجتهاد – ونشوء المذاهب تبعاً لذلك – لا يفتح الانتماء السياسى ولا ينشيء الأحزاب » . كما يجعلنى أختلف معه تماماً فيما ذهب إليه تعليقاً على بعض ما كتبته عن الشورى إذ يعلن : « ولذلك لا أرى رأيه فى أن الاعتراف بالشورى يوجد مناسبة الانتماء .. فمجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتى لا نص فيها . ولذلك فهو لا يوجد أية مناسبة للخلاف الجدى الذى يفرق به مسلم عن آخر » .

إن الأمور التى يجدر الالتفات إليها أن الانتماء السياسى فى أى مجتمع معاصر يعمل بالتحديد فى نفس المساحة التى يعمل فيها الاجتهاد الفقهى . وهذه المساحة تتسع بتقدم الزمان وتعقد المجتمعات . وحتى لو سلمنا بأن الاجتهاد الفقهى يكون فى الفروع والنوازل دون غيرها من الأصول لوجدنا أنه فى المجتمع الحديث يعد من الفروع والنوازل

كل من النظام السياسى للدولة ، والتنظيم الإدارى لها والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها . ويترتب على ذلك أن لا شيء من أنشطة المجتمع ذات الطابع الجماعى إلا ويقع تحت طائلة الاجتهاد . وهذه الأنشطة تقع فى الوقت ذاته فى دائرة الخلاف السياسى بين الأفراد أو بين القوى السياسية المتحاورة أو المتصارعة حول كيفية ترتيب هذه الأنشطة ، وتوزيع الأعمال والثروات والعوائد بين الجميع ، وكيفية مواجهة المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية التى تلم بالمجتمع ، والبحث عن أنسب الطرق وأكثرها ملاءمة للخروج من هذه المشكلات .

وليسمح لى الأستاذ الدكتور وصفى رغم معرفتى بتفرقة يقيمها ويصر عليها بين الديمقراطية (بلغة العصر) والشورى (بلغة الشرع) أن أقرر أن الديمقراطية أو الشورى فى المجتمع المعاصر تعمل فى تلك المساحة ذاتها التى يعمل فيها الاجتهاد .

ومن هنا فإننى أتصور أن الاجتهاد الفقهى ، مثله مثل الشورى يفتح باب الانتماء السياسى بمفاهيم العصر ، وليس بالمفهوم التاريخى المتوارث الذى تقف خبرته عند حدود التكوين الآلى للمذاهب (أو الفرق) التى قد تختلف فى الأصول وفى الفروع على حد سواء ، والتى تمتد فعالياتها إلى التصرفات الفردية من عقائد وعبادات كما تمتد أيضاً إلى التصرفات الاجتماعية (أو الجماعية) ممثلة فى المعاملات . والاجتهاد والشورى يفتحان الباب أمام تعدد الرؤى والتصورات الإسلامية لحل مشكلات المجتمعات المعاصرة وترتيب الأمور المعيشية فيها ضروريات كانت أو حاجيات أو تحسينات . وهذا التعدد فى الرؤى قد يتمثل فى مواقف فردية لأعضاء المجتمع المسلم ، وقد يتمثل فى تجميع هؤلاء المسلمين فى تيارات تعمل فى الحياة السياسية تنطلق جميعها من المعطيات الإسلامية ، ولكنها تتفاوت فى تصور القضايا والمشكلات وأساليب العمل . وهذه التيارات ستتوزع بغير شك بين المحافظة والتجديد ،

أو بين النزوع إلى التحديث والتمسك بالقديم ، أو بين العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم ، أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية . ولأن هذه التيارات ، حتى بعد تبلورها فى كيانات تنظيمية ، تختلف فى الفروع والنوازل على وجه التحديد ، وتهتم بالأمور العملية وليس بالقضايا العقيدية المجردة ، فإن المتوقع أن تكون هذه التيارات سياسية فى جوهرها قبل أن تكون دينية . ولا ينفى هذا أنها قد تنزع إلى صياغة تصوراتها ، وتقويم رؤاها ، وترشيد سلوكياتها ، وضبط أفعالها ، على أساس من المغايير الدينية الكلية . وأياً تكن التصنيفات أو التسميات التى تختار لتوصيف هذه المواقف المتنوعة والتيارات فإن ذلك يؤول كله فى النهاية إلى ما نعبر عنه بلغة العصر بوجود فهم يسارى أو فهم يمينى للمعطيات الإسلامية ، وإمكانية توظيف هذه المعطيات ومزجها بالخبرات المعاصرة لحل المشكلات الاجتماعية – الاقتصادية (المعاشية فى لغة الشرع) فى المجتمع الإسلامى المعاصر .

الدين والأيديولوجيا

بعض الذين يتناولون الأيديولوجيات المعاصرة ، خاصة أولئك الذين يبدأون من منطلقات دينية ، يقعون دائماً أسرى مجموعة من التصورات الخاطئة حول هذه الأيديولوجيات . ولا يكون الإنسان مبالغا إذ يؤكد أن الأوهام وليست الحقائق هى الأدوات التى يستخدمها البعض منا للتعامل مع هذه الأيديولوجيات أو حتى للاقتراب منها . وخطورة هذه المواقف اللاعلمية غير السوية أنها تحول بين المسلم المعاصر وبين الإدراك الموضوعى لحقائق عصره ، كما أنها تفرض عليه قيوداً فيما يتعلق بإمكانية استخدام وتوظيف الخبرات المعاصرة لحل المشكلات المحدثة فى مجتمعات اليوم . وبسبب هذا القصور فى فهم وتوصيف وتقويم الأيديولوجيات

المعاصرة فإن الطعن فى عقائد الذين يقتربون اقترابا موضوعيا أو مصلحيا من هذه الأيديولوجيات يصبح واردا . والنتيجة الحتمية لهذا الاقتراب العدوانى من العقائد الدينية للناس أننا ندفعهم دفعا إلى التجرؤ على حسم التناقض المصطنع الذى يعيشون فيه بين عقائد دينية هى موضع احترام وقبول وجدانى منهم وبين أيديولوجيات تعيش واقعهم ويمكنها أن تقدم حلولا جادة وعملية لمشكلاتهم الحياتية . وللأسف الشديد ، ولنكن صرحاء حتى لا نخدع أنفسنا ، فإن حل هذا التناقض فى طابعه العام يتم حتى هذه اللحظة على حساب العقيدة الدينية . وهذا الجنوح إلى القبول بالأيديولوجيات المعاصرة من كثيرين إنما يزكيه الثقل الرهيب للمشكلات الاجتماعية – الاقتصادية المعاصرة ، ونجاح هذه الأيديولوجيات فى تناول وحل هذه المشكلات .

إن الدرس الذى تم تلقينه للعقيدة المسيحية فى الغرب يجب أن يكون حاضرا فى أذهاننا ، ويجب علينا أن نعيه تماماً ، وأن ندرك خلفياته التاريخية ، وأن نستوعب آثاره الحياتية . إن الصدام الدامى الذى دار بين الكنيسة وبين الفلسفة ، ثم بين الكنيسة وبين العلم ، ثم بين الكنيسة وبين الأيديولوجيات التى تمخض عنها الواقع الاجتماعى الذى مرت به أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، قد أكد لأنصار التطوير أو التثوير فى تلك المجتمعات أن فى تحجيم دور الكنيسة أو حتى فى تغيبها المخرج الحقيقى من ذلك المأزق المتجدد إلى ما لا نهاية . وتلك هى الحقيقة فيما آلت إليه أحوال الكنيسة الغربية سواء فى الغرب الرأسمالى أو فى الغرب الماركسى .

وإذا كانت نتيجة الصراع الكنسى – الحضارى التى عاشها الغرب قد حسمت عملياً لمصلحة الأيديولوجيات المعاصرة وعلى حساب الدين ، إلا أننى أزعم أن تكرار ذلك مع الإسلام غير وارد ، بل هو فى تصورى يمكن أن يكون مستحيلا . وصعوبة ذلك أو استحالته لا ترجع إلى تلك المقولات الوجدانية الحماسية التى تتحدث عن

الشعوب المتدينة بطبيعتها أو إلى تلك الأوهام التى تكل الأمر إلى الموتى من الأولياء والصالحين ، ذلك لأن أمثال تلك المقولات وتلك التوهمات كانت قائمة فى الغرب المسيحى ، بل وربما كانت أكثر رواجا مما هى عندنا ، ولكنها لم تصمد أمام التراكمات التاريخية ، ولا أمام المتطلبات الحياتية التى يستحيل غض الطرف عنها أو الفرار منها . **وفى المقابل ، فإن قدرة الإسلام على الصمود فى ذلك الصراع ، بل والتفوق فيه ، تكمن فى كونه فى جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للانسان ويمد تأثيره إليها . وتكمن أيضا فى اعتماده الاجتهاد وسيلة لتعديد المواقف وتنويع التصورات تجاه القضايا الحياتية التى تعرض للمسلم بما يؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان . ثم إنها تكمن بالإضافة إلى ذلك فى سعة المساحة التى يتركها الإسلام لحركية وفاعلية الجهد الإنسانى ، والتى تضم كل الأنشطة والمتطلبات الحياتية الإنسانية التى لا تدرج ضمن العقائد الدينية ، أو العبادات الدينية ، أو الحلال والحرام الدينيين . كل هذا بالإضافة إلى عدم وجود سلطة مجمعية دينية فى الإسلام يمكنها لو انحرفت أن تضع الدين فى مواجهة فناء أو بقاء أمام المد الحضارى المحدث ، وهو بعض من أسباب ما حدث فى الغرب ، وكذلك عدم وجود مطالبات ثأرية بين الإسلام وبين أجنحة الحضارة المعاصرة علماً كانت أو فلسفة أو أنظمة سياسية .**

والمعرفة الموضوعية بالأيديولوجيات المعاصرة هى الكفيلة باخراجنا من دائرة الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة ، كما أنها تؤدى حتما إلى تحولنا إلى اعتماد الدعوة بالإيجاب بديلا للدعوة بالسلب . والدعوة بالإيجاب تعنى أن نطرح تصوراتنا للمشكلات وحلولنا المقترحة لمواجهتها . أما الدعوة بالسلب فإنها تعنى التوقف عند حدود التحقير أو الإدانة أو الهدم للتصورات والحلول التى يطرحها الآخرون .

وأعود إلى التصورات السلبية والأوهام الخاطئة التى يتبناها البعض

بخصوص الأيديولوجيات المعاصرة وأحددها فى الآتى :

– لعل أخطر وأخطأ ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من وجهة نظر اعتقادية بين الدين وبين الأيديولوجية . ومثل هذا التصور يغلق الباب تماماً دون الأخذ العملى أو المنفعى عن هذه الأيديولوجيات ، كما أنه يكرس عداء محكما بيها وبين الدين . ولعل هذا هو الذى يدفع هؤلاء إلى الزعم باستحالة الجمع بين العقيدة الدينية وبين أى من الأيديولوجيات المعاصرة وأحسب أن هذا الاعتقاد نفسه هو الذى دفع الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى مع احترامى الكامل لشخصه إلى القول فى أعقاب حديثه عن الفلسفات العامة لكل من الإسلام . والنظام الرأسمالى ، ثم النظام الاشتراكى : « ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاث فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلماً يمينياً أو يسارياً أو وسطاً » . بل وأحسب أن هذا هو الذى دفعه فى مواضع أخرى إلى رفض حتى مبدأ الأخذ الجزئى عن هذه النظم ، بل ووصف محاولة الأخذ هذه بأنها تلبيس لا يجوز للمسلم أن يقع فيه .

إن تحديد مفاهيم الدين والأيديولوجيات تصبح واجبة حتى يمكن إزالة اللبس الذى يفتعله البعض حولهما .

والدين لغة يطلق على الحساب وعلى المكافأة وعلى الطاعة وعلى الإخضاع . ويطلق فى الشريعة على ما يؤخذ به العباد من التكاليف[8] . فالدين إذن يحمل معانى الجزاء والخضوع . وفى الأديان السماوية فإن مصدر الدين إلهى ، وهذا هو المصدر الحقيقى للإلزام فى الدين . والمحكم من الدين مستمر وثابت (منه آيات محكمات هن أم الكتاب .. ٧ – آل عمران) ، أما المتشابه منه ففهمه وتأويله متروك للناس خاصة الراسخون فى العلم منهم . والحلال والحرام فى الدين الإسلامى لا يقوم إلا على نص دينى قطعى الورود قطعى الدلالة .

والأمور الغيبية والاعتقادية فى الدين ، مثلها مثل العبادات ، تثبتها وتؤكدها النصوص الدينية . والدين السماوى عالمى النزعة وموجه إلى الناس كافة .

ودون التعرض للتطور التاريخى للمصطلح « أيديولوجية » يمكننا القول بأن المعنى الحديث للمصطلح ينصرف إلى : « **نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محددة أو طبقة أو مجتمع** » . **وعن منشأ الأيديولوجيات تضيف الموسوعة الدولية أن : « الأفكار والمشاعر التى تشكل الأساس لايديولوجية ما تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة**[9] » فالأيديولوجية فى فهم العصر إذن إنسانية الطابع والمصدر ، وتعبر عن احتياجات حياتية تنشأ فى الواقع الاجتماعى ، وتتغير بتغيير هذه الاحتياجات ، كما أنها تعمل أساساً فى إطار الوجود المادى للمجتمع . ويترتب على ذلك أنه لا قداسة ولا ثبات لأى من الأيديولوجيات المعاصرة . ويترتب عليه أيضاً أن إمكانية الأخذ والاستبعاد والقبول والرفض من هذه الأيديولوجيات ليست مشروعة حضارياً فقط ولكنها ضرورية أيضاً . ولما كانت كل أيديولوجية إنما تستجيب مع الأفكار والمشاعر التى تنمو فى مرحلة زمنية معينة وفى واقع اجتماعى معين ، فإن هذا يعنى أن التقويم الصحيح لهذه الأيديولوجية لا يمكن أن يتم بغير إدراك الخلفية التاريخية التى نشأت ونمت فيها هذه الأيديولوجية . ويصبح محتما فى حالة السعى إلى الاستفادة من أيديولوجية ما فى ظروف تاريخية وبيئية مختلفة نسبيا عن الظروف التى أفرزت هذه الأيديولوجية أن يتم التجاوز عن العناصر من هذه الأيديولوجية التى ترتبط ارتباطاً ذاتياً (وليس موضوعيا) بالظروف التاريخية والبيئية الخاصة . ولعل من الأمثلة على ذلك موقف الأيديولوجيات الغربية بصفة عامة من الكنيسة نتيجة التراث العدوانى بينهما . وارتباط ذلك بالخلفية التاريخية التى نشأت فى إطارها هذه

الأيديولوجيات .

فإذا اتفقنا إذن على أن الدين الإسلامى يترك لاجتهاد الإنسان المسلم حيزا ضخما من حياته قد يتسع ليضم أغلب أنشطته الحياتية ، وإذا اتفقنا أن الأيديولوجيات المعاصرة تقدم الخبرة المحدثة لترشيد وضبط الممارسات الإنسانية فى الحياة اليومية ، فإن ذلك قد يؤدى إلى القبول بإمكانية المزاوجة بين العقيدة الدينية وبين الانتماء السياسى .

— ومن المؤاخذات التى يجدر تسجيلها على تصوراتنا للايديولوجيات المعاصرة ذلك المنحى الأخلاقى الذى نأخذ به عند تقويم هذه الأيديولوجيات ، وذلك بديلا للتناول الموضوعى لها . ويعيب هذا التناول الأخلاقى أنه قد يقف عند بعض الظواهر الأخلاقية فى مجتمع ما ثم يتعسف فى ربطها بالأسس الفكرية والاجتماعية التى يقوم عليها النظام متناسيا أن الظواهر الأخلاقية لصيقة بالطبيعة الإنسانية وقابلة للتواجد بصورها السلبية أو الإيجابية فى مجتمعات تقوم على انساق أيديولوجية مختلفة قد يتزامن وجودها فى التاريخ ، وقد تبعد المسافة الزمنية التى تفصل بينها . ولعل فى تعلق بعض كتابنا بشؤون العلاقات الجنسية فى المجتمعات الغربية واتخاذها مدخلا للهجوم على النظم الاقتصادية — الاجتماعية فى تلك المجتمعات واحدا من المسالك الأخلاقية التى نأخذ بها فى تقويم هذه النظم . ويترجم هذا فى كتاباتنا عن هذه المجتمعات بتصوير الغرب الرأسمالى غابة جنس داعرة لا ضوابط فيها وهى صورة شديدة التبسيط ساذجة المبالغة ، بينما الغرب الاشتراكى يقوم على شيوعية النساء والجنس وهى صورة كاذبة من الأساس . وللأسف الشديد فإن الأستاذ الجليل الدكتور وصفى قد اتبع هذا الأسلوب نفسه وهو يتحدث عن تلك المجتمعات .

إن تسيب الممارسة الجنسية ليس رهنا بالمجتمعات المعاصرة فقط . فبعض دول العالم النامى خاصة تلك الدول العربية التى انتقلت من

البداوة إلى الانحلال تشيع فيها أنماط من السلوك الجنسى مرضية ومقززة . وحتى فى التاريخ القديم لم تخل حضارة كبرى أو صغرى من مثل هذا . فروما القديمة قد شهدت ازدهارا للدعارة الخلقية . ومجتمع شبه الجزيرة الجاهلى لم يخل من مشابهات لهذا . وفى أوربا القرون الوسطى دفع عبث النسوة (مع رجال طبعاً) أزواجهن أن يصنعوا لهن أحزمة للعفة . وحتى المجتمع الإسلامى ، فيما بعد عصر الخلافة الراشدة ، لم يخل من تجاوزات أخلاقية غير سوية ، يمكن إدراكها من أدب وحضارة العصرين الأموى والعباسى . وهذه التجاوزات التى كانت ألصق بالحكام والأمراء وبعض الشخصيات العامة فى المجتمع من شعراء وأثرياء لا يمكن الاستشهاد بها ضد الإسلام كدين لأنه يدينها صراحة ليس فقط على مستوى الفلسفات العامة بل وعلى مستوى الأحكام التفصيلية . وفى الإتحاد السوفييتى يتميز التقنين للممارسات الجنسية بالصرامة على العكس من التساهل الذى يبدو فى دول شيوعية أخرى كبولندا وألمانيا الشرقية .. وبالتالى يمكن القول أن المسلك الأخلاق لمجتمع ما ، وإن كان يتأثر بالأيديولوجية السائدة ، إلا أن الصياغة النهائية لهذا المسلك إنما هى من صنع الثقافة العامة ، والإرث التاريخى ، والوضعية الحضارية ، ونسق القيم السائدة فى المجتمع .

وحتى لا تستغرقنا التفاصيل ، فإننى أذكر بأن الأيديولوجية كما سبق تعريفها تعبر عن احتياجات اجتماعية موضوعية . وهذه الاحتياجات ، ونجاح الأيديولوجيات فى إشباعها ، هى على وجه التحديد العناصر التى يلزم أن يؤسس عليها تقويم هذه الأيديولوجيات .

– والتبسيط المخل للأيديولوجيات المعاصرة واحد من الآفاق الفكرية غير العلمية التى تصيبنا عندما نتعرض لهذه الأيديولوجيات . وهذا الفهم المختل للأيديولوجيات المعاصرة يرجع عادة إلى أن البعض منا يكون تصوراته عنها من الدعاية الاعلامية المعادية التى تنطلق حولها ، كما

يرجع إلى أنه حتى البعض الآخر الجاد فى قراءاته عن هذه الأيديولوجيات لا يزال يتعرف عليها فى أدبيات القرن التاسع عشر بكل ما فيها من قصور . ولهذا فنحن لا نزال نقرأ للبعض أن النظام الرأسمالى يقوم على فلسفة فردية تقضى أن يكون الإنسان حرا حرية مطلقة وأن يكون حقه فى الملكية لا قيود عليه ، بينما النظام الاشتراكى يؤسس على فلسفة جماعية لا تقيم اعتبارا للفرد وتدعو لاقامة نظام قوامه إلغاء الملكية الخاصة ، وإلغاء الأسرة والأديان ، وتحقيق عدالة اجتماعية على أسس مادية . وبالطبع فإن هذه التصورات المبتسرة تتغافل عن التطورات التى تلحق بالأيديولوجيات المعاصرة ، ونسقط من حسابها الإضافات والتغييرات والتعقيدات التى تظهر فى أدبياتها المحدثة أو فى تطبيقاتها المتجددة . ومن هذا على سبيل المثال أن يقوم تأميم لصناعة الفحم وصناعة الصلب وأن تمتد سيطرة الدولة فى انجلترا إلى صناعات كثيرة ثقيلة أو استراتيجية . ومنها أن تكون صناعة السيارات وصناعة الطائرات فى فرنسا هى فى الأساس تحت سيطرة الدولة . ومنها أيضا بقاء الملكية الخاصة بل واحترامها فى أعتى الدول تشددا فى الممارسات الماركسية فى الحكم . وكذلك بقاء الزواج الكنسى فى دول شيوعية مثل ألمانيا الشرقية والمجر . ثم وجود تعدد حزبى فى بعض هذه الدول مثل يوغوسلافيا وألمانيا الشرقية ، بل ووجود حزب دينى (مسيحى) فى دولة مثل ألمانيا الديمقراطية هو الحزب المسيحى الديمقراطى الذى يمثل بنسبة ١٠ ٪ من المقاعد فى مجلس الشعب وهى نسبة ليست بالقليلة إذا ما عرفنا أن الحزب القائد وهو الحزب الاشتراكى الموحد يمثل بنسبة ٢٥ ٪ فقط ، هذا إضافة إلى أن رئيس مجلس الشعب الحالى ينتمى إلى هذا الحزب المسيحى الديمقراطى .

إن النظرة المبسطة أو الخطية أو الواحدية للتجارب والأيديولوجيات المعاصرة تؤدى عادة إلى تضخيم جزئيات أو فرعيات من الأبنية المعقدة للأنساق الفكرية والتنظيمية لها مما قد

يترتب عليه تنمية نوع من الحساسية المرضية أو المعقدة حيالها ، وبالتالى يصعب الاقتراب منها أو التعامل معها أخذا وعطاء ، وهو عيب يجعل إمكانية التعايش مع العالم المعاصر صعبة إن لم تكن مستحيلة .

– والرؤية التآمرية للإضافات الفكرية والأيديولوجية المعاصرة عائق آخر يحول دون تفاعلنا مع الواقع المعاصر . وقد يكون هذا نتيجة لتوهم البعض منا أن الأيديولوجيات إنما هى مجرد إبداعات (أو تخريجات) ذهنية مجردة لبعض المفكرين الذين هم موضع شك ، وكذلك عدم إدراك هذا البعض للضرورات الاجتماعية – الاقتصادية التى نشأت فى رحابها ومن أجلها هذه الأيديولوجيات . ودون دخول فى التفاصيل فإن مثل هذه الرؤية هى التى تترجم فى كتابات كثيرة تصدر بين ظهرانينا – وتوشك أن تكتسب نوعا من الاستقرار والقداسة – تتحدث عن مؤامرة يهودية لهدم العالم والسيطرة عليه (ويأتى الإسلام فى مقدمة أهداف المؤامرة بالطبع ..) لمجرد أن بعضاً من الرواد الكبار الذين عرفهم العالم الحديث وأثروا فى تطوره تأثيرا بارزا هم من اليهود . ويأتى فى مقدمة هؤلاء بالطبع داروين عالم التاريخ الطبيعى* ، وفرويد عالم التحليل النفسى ، وماركس عالم الاقتصاد ، ودوركايم عالم الاجتماع . وبغض النظر عن جوانب الاختلاف أو الاتفاق مع كل أو بعض ما كتبه هؤلاء ، بل وتجاوز العصر للكثير من الإضافات والمعطيات الفكرية والأيديولوجية التى قدموها ، فإن الموقف الرافض العصبى تجاههم هو فى محصلته النهائية سلبى وليس إيجابياً . ذلك لأنه حتى ولو لم تكن هناك حاجة للاستفادة الجادة من الإبداعات العلمية لهؤلاء ، فإننا على الأقل نعيش مع آخرين عصرا واحدا يتأكد توحده المكانى والزمانى يوماً بعد يوم ، بل وساعة بعد ساعة ، مما يفرض علينا أن نقبل بتفاهم وتعامل

* لم يكن داروين يهودياً ، بل كان مسيحياً مخلصاً . ولكن هذا خطأ تفشّى فى الأديان الدينية التى غالباً ماتفتقد إلى الحدود الدنيا من التدقيق العلمى .

وتعايش مع هؤلاء الآخرين .

وخلاصة القول بشأن الأيديولوجيات المعاصرة أنها إنسانية المصدر ، وموقوتة بظروفها التاريخية ، وتعبر عن احتياجات اجتماعية وحضارية . وهى قابلة للتعديل والتبديل والتطور ، كما أنها تعمل فى الواقع الإنسانى وعلى الأخص فى المساحة المتعلقة بأمور المعاش ، تلك المساحة التى تترك الأديان (والدين الإسلامى على وجه الخصوص) الحيز الأكبر منها لخبرة الإنسان ومصلحته المرسلة وعرفه واستحسانه. ومن هنا فان إمكانية الأخذ عن هذه الأيديولوجيات فى حدود الضوابط الدينية الكلية لا يتعارض مع العقيدة الدينية ولا ينتزعها من مكانتها السامية فيستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير .

وفقنا الله تبارك وتعالى إلى ما فيه الخير وهدانا إلى سواء السبيل .

هوامش

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ .

(٢) د . محمود اسماعيل ، الحركات السرية فى الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، (١٩٧٣) ، ص ٤٢ – نقلا عن الدمشقى فى تاريخ الجهمية والمعتزلة .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتزيع ، القاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١٥ .

(٤) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الجزء الثالث ، الطبعة الثامنة ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٥) الشهرستانى ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٦) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٧ .

(٧) يمكن لمن يرغب فى استيضاح هذا الأمر بمزيد من التفصيل أن يعود إلى الدراسة المنشورة للكاتب فى مجلة الطليعة القاهرية ، عدد مارس ١٩٧٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، تحت عنوان **« الصواب والخطأ فى مسألة اليسار الدينى »** .

(٨) الإمام محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٤٦ .

(٩) Encyclopedia International, Corlier Incorporated, New York, (1970), Vol. 9, p. 131.

ليس المسلمون يميناً ويساراً

د . مصطفى كمال وصفى

كتب السيد الدكتور محمد رضا محرم فى هذه المجلة مقالا استكمالا لفكرته عن أن المسلمين يسار ويمين وتعقيباً على ردنا السابق عليه ، وجاء مقاله بعنوان « بل المسلمون يسار ويمين » ..

وقد تبين لى من مقاله الأخير هذا أن هناك خلافاً كبيراً بيننا فى أصول المسائل التى يرتكز عليها هذا البحث . وأمر هذا الخلاف ليس غريباً فى بحوث الإسلاميات المعاصرة .

ولذلك رأيت أن أعرض لأصول المسائل القابعة وراء هذا الخلاف ، لأنه يجب حسمه من جذوره بدلا من الدوران فى حلقات مفرغة .

غير أننا قبل أن نعرض لهذه المسائل ، نتناول بعض الملاحظات العارضة التى أبداها السيد الأستاذ الدكتور محرم والتى تنم عن سوء التفاهم .

وفى الوقت نفسه نغض النظر عن المسائل التى أوضحناها بما فيه الكفاية فى المقال السابق ، والتى لا تحتمل التأويل وسوء التفسير .

بعض الملاحظات العارضة :

١ — نسب إلينا السيد الأستاذ الدكتور محرم التناقض بين ما قررناه من

أن الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف له ، ثم إنكارنا بعد ذلك حقه فى الانتماء السياسى .

والواقع أنه لا تناقض ..

فإن حقه الواجب عليه فى الانتماء السياسى : أى الانتماء السياسى إلى النظام الإسلامى .

وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسى لغير النظام الإسلامى أو النظم التى تدعى الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة .

والسياق العام للمقال فى الموضعين واضح فى ذلك وضوحاً تاماً وأرجوا أن يزيد اتضاح هذه الفكرة عندما نتعرض للكلام على التوازن الدستورى فى الإسلام والأحزاب .

٢ – قال سيادته : (إن استدلال الدكتور وصفى بقوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء » هو توظيف للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر المناقشة ولا يخدمها) « صفحة ١٩٣ » .

ولم أفهم ذلك ولم يتضح لى وخاصة بعد مقارنة بين الأسباب التى أبداها – والتى تعتبر منقطعة عن هذه النتيجة – وبين ما هو واضح من مفهوم الآية كما جاء فى كتب التفسير .

٣ – هناك خلط كثير فى المقالة فى فهم الفردية والديمقراطية الحرة أو الليبرالية (ذات النظام الاقتصادى الرأسمالى) أدى إلى نتائج غير سليمة . ونحن نحيل فى ذلك إلى مراجع النظم السياسية والقانون الدستورى .

٤ – ليس صحيحاً ما ذكره الأستاذ الدكتور الكاتب من أننى أهاجم اليسارية من الناحية الخلقية عندما ذكرت آثار المذهبية فى أحكام الزنا .. فأنا أعلم أن فى الناس زناة فى كل زمان ومكان . ولم أرد أن أخص البلاد الشيوعية بظاهرة الزنا . ولكننى أقول إن بعض النظم

تتسامح فى الزنا ولا تحاربه إلا فى حدود معينة بينما يمنعه الإسلام ويمنع وسائل الاقتراب منه . وقد فصلت القول فى الأسباب التى جعلت أحكامه تختلف فى النظام الديمقراطى الحر عنها فى النظام الاشتراكى عنها فى النظام الإسلامى .

١ – الغزو الفكرى للعالم الإسلامى

وأول ما نتعرض له من الموضوعات التى أدت إلى الخلاف فى الرأى ، هو تقرير أمر واقع هو أن العالم الإسلامى يتعرض لغزو فكرى من أصحاب المذاهب والنظم الأجنبية .

فالواقع التاريخى أن العالم الإسلامى كان وحدة مترابطة فى عهد الدولة العثمانية . وكان الرباط الواضح بين دويلات هذا العالم هو الرباط الإسلامى .

فلما ضعفت الدولة العثمانية سارعت الدول الأجنبية لإرساء أقدامها ونفوذها فى العالم الإسلامى ، وعمدوا إلى ترويج شعارات غير إسلامية ليستبدلها أهل هذه المنطقة بشعار الرابطة الإسلامية ، وذلك كإحياء النعرة القومية أو الأصل التاريخى أو العروبة لتحل محل الجامعة الإسلامية التى تربط هذه الدول ببعضها .

ثم تطور الأمر تطوراً خطراً وذلك بتنازع الكتلتين الغربية والشرقية (الرأسمالية والشيوعية) على احتلال هذه البلاد بنفوذها وأفكارها ؛ وبعد أن لم يعد ثمة محل للاحتلال العسكرى والاستعمارى بسبب ما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة من منع ذلك . استبدلت الدول الكبرى بهذا النوع من الاحتلال الاقتصادى أو الثقافى الذى يخضع الدول الصغيرة لها .

وعمدت الدول الغربية (الرأسمالية) إلى تطويق الاتحاد السوفييتى والبلاد الشيوعية بحزام يمنع من أن يكون لهذه الدول نافذة على العالم

وذلك بإنشاء حلف الأطلنطى وحلف سعد آباد وحلف بغداد .

وأصبح من الجوهرى أن تسعى كل من الكتلتين إلى بث نفوذها فى منطقة الشرق الأوسط لأنها المنفذ إلى أفريقيا وجنوب آسيا ومنها إلى سائر أنحاء العالم .

ومن هنا كان الصراع رهيباً ومميتاً بين الكتلتين حول اجتذاب أهل منطقة الشرق الأوسط كل إلى جانبها .

فعمدت الكتلة الرأسمالية إلى استعمال مظاهر الحرية واتباع الأديان السماوية للقول بالتقارب بين الإسلام وبين هذا النظام .

وعمدت الكتلة الاشتراكية إلى مظاهر النظامية وإعلاء المصلحة العامة للقول بأن الاشتراكية من الدين الإسلامى أو أن الاشتراكية إسلامية .

وبذلك قامت حرب ضروس فى هذه المنطقة بين الكتلتين لاستقطاب أهلها وتعاطفهم كل إلى جانبه مما يسهل احتلال هذه المنطقة اقتصادياً وفكرياً برضاها .

والواضح لنا أن الأستاذ الدكتور محرم – مع الاحترام – ليس على تمام الإطلاع على هذا الصراع وإلا لما أيد الانتشار الاشتراكى أو الشيوعى فى العالم الإسلامى بملاحظاته التى أبداها فى أول مقاله (صفحة ١٧٩ وما بعدها) بقوله : « **ما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى ..** » .

وبقوله : « **وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى محتماً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتى المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية بل ضرورة حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى ..** » .

وبقوله أنه « **فى ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى** » .

وهذا التأييد للفكر اليسارى يقوم على مزاعم لا أساس لها من الواقع . كما أنه ضار بالقضية الإسلامية أشد الضرر .

فالواقع أن الفكر اليسارى – الاشتراكى والشيوعى -- هو فكر خاطىء وضار بالمجتمع . بدليل ما ذكره الكاتب نفسه بقوله : « **إن أيديولوجيات القرن التاسع عشر التى تنتسب إلى اليسار لحقتها فى النصف الثانى من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية** » (ص ١٨٢ من مقاله) .

فلو لم تكن أسس هذه النظم مهتزة مترددة لما احتاجت إلى الترتيق والترميم الشامل فى أقل من مائة سنة .

فإن الدين منذ ظهوره بنزول آدم عليه السلام قام على حقيقة واحدة هى الأركان الخمسة من التوحيد والصلاة والصيام والزكاة والحج – وإن اختلفت الشعائر فى ظاهرها وفى حسن المعاملة وتحريم أمور اتفقت عليها الأديان .

ومنذ ذلك العهد وهو كالصخرة الأبدية الثابتة ، تهاجمها أفواج الأمواج الهادرة المتلاطمة وهو كما هو ثابت لا يتغير .. فكم من دعوى قامت باسم التجديد وتغير الظروف واتهام أهل الدين بعقم التفكير منذ بدء الخليقة ، وانقشعت وانتهت والدين ثابت كما هو . وسنرى أن الشيوعية واليسارية ستنقشع حتماً وتنتهى وتموت والدين كما هو ، فإن التعديل هو بداية الفناء .

وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ولذلك فهى تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك فتموت .

إن هذا النظام يقول بتحويل الناس إلى شغالين بلقمة العيش عند

دكتاتوريين متحكمين يتصرفون فى الناس حتى بغسيل عقولهم وتغيير نفسياتهم ليصيروا يساريين بالإكراه ووسائل القمع .. وهو يلغى نظام السوق والتعامل الطبيعى والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه الاصطناعية المتحكمة بنظم الغرائز الإنسانية الصالحة .

إن هذا النظام يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد الزعماء الدكتاتوريين ويصادر حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى حضيض الآلات وبهائم القطيع وينزل على الناس أفظع أنواع التصفيات الدموية والاضطهاد . وكفى ما سمعته فى مؤتمر الأقليات الإسلامية فى لندن (٢٤ / ٢٨ يوليو عام ١٩٧٨) من أنواع النكال التى صبوها على رؤوس المسلمين فى الاتحاد السوفييتى حتى فتنوهم عن دينهم ..

إن هذا النظام يستعمل الأغلبيات العددية للعمال تحت ضغط الكوادر ورؤساء النقابات المأجورين ومراقبات جاسوسية صارمة وضغوط اقتصادية قاسية ، ولذلك تظهر على قمة من الحطام البشرى المنهك المغلوب ..

فهل يتمسك الأستاذ الدكتور رضا بعد ذلك بأنه من المحتم المفروض على المسلم أن ينطوى تحت هذه النظم الفاسدة التى يتضح فشلها على مر الأيام ؟ ..

وهل نستسلم لأعداء الدين ونملكهم رقابنا بهذه الحجج المادية الواهية التى أبداها السيد الأستاذ الدكتور رضا ؟ ..

ويؤسفنى أن ألمس فى كلام سيادته نوعاً من التفكير المادى الغريب . ومهما كانت درجة المجاملة والتقدير الشخصى ، فإن التناول الموضوعى لهذه المسألة يحتم علينا تسجيل هذه الملاحظة . فهو يقدر أن المسلم الذى يتمسك بالإسلام « **تصيبه حالة فصام حضارى نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية وبين إدراكه اليومى لسلامة المعطيات اليسارية** » .

ويقول بأن التمسك بالدين يؤدى إلى الحيلولة دون « **العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية ..** » والاهتمام بالقضايا العقيدية المجردة دون الأمور العملية ؟ .. (صفحة ١٩٩ من مقاله)

وإنه يؤدى إلى « **الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة** » ص ٢٠١ ويقول : « **ولكننى أثبت هنا واحدة من الظواهر الأساسية التى تحول بين التصورات الإسلامية وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه ، وتتمثل تلك الظاهرة فى العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع فنحن أحياناً لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو كأن الاتفاق مستحيل على مستوى الفعل** » (ص ١٨٥) .

ويقول « **والمقولة الحماسية التى نتملق بها أنفسنا صباح مساء حين نعلن أن (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد ..** » (صفحة ١٩٦) .

فهذه الأقوال لا تنم عن تقدير حقيقى للإسلام ونظامه ، وتصف أنصاره بالتعصب والسلبية والجمود .

يضاف إليه ما بَرَّرَ به انطواء الإسلام فى الركب اليسارى لأسباب نفعية ، ولمجرد الخضوع لصاحب الغلبة ولو كان عدواً للدين ولو كان تغلبه بأساليب حركية يقبض بها على ناصية العمال .

ومن جانب آخر هو يضيف أن عداوة المسلمين لليسار سببها مصالحتهم لليمين السياسى (صفحة ١٨١) .

وهذا القول شعور بحدة النزاع بين الكتلتين اليسارية واليمينية فى العالم الإسلامى ، فهو يقول : « **ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام واليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع**

اليسار السياسى » . (صفحة ١٨١)

صحيح أن هناك حكومات ترتبط ببعض دول الكتلة الغربية ولكن هناك أيضاً حكومات أخرى تنطوى تحت جناح اليسارية . والمسلم الحق لا يؤيد السياسة المبنية على هذه المصالحة الغربية أو الشرقية لأن للإسلام خصائصه المستقلة عنهما وهو ينصر الإسلام لذاته لا لأجل اليسار أو اليمين ونحن نرى أن الاتجاه اليمينى بدوره هو اتجاه أنانى يخالف أصول الإسلام مخالفة جوهرية .

٢ – الأيديولوجية

إن الموضوع الذى نعالجه هنا هو من موضوعات النظم الدستورية والقانون الدستورى قبل كل شىء . ولذلك يجب أن يكون تناوله فى إطار الرؤية الواضحة – أو على الأقل الكافية – لأصول هذين العلمين .

ولكن الأستاذ الدكتور محرم ينظر إلى الموضوع نظرة اجتماعية بحتة ، ويعتمد أقوال المؤرخين ونحوهم فى دعم أقواله مما يخرجه عن التصور الصحيح لهذا الموضوع أى موضوع الانتماء السياسى .

فهو يعرف الأيديولوجية بأنها « **نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محدودة أو طبقة أو مجتمع (صفحة ٢٠٣) .**

ويعتمد كذلك القول بأن الأفكار والمشاعر التى تشكل الأسس الأيديولوجية ، تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة » (صفحة ٢٠٣ أيضاً) .

ثم يصر إصراراً عنيفاً على أن الدين يختلف عن الأيديولوجية اختلافاً كبيراً ، وأن الخلاف الذى دار فى بدء الإسلام كان خلافاً سياسياً تطور بعدها إلى خلاف عقيدى بين الفرق .

والواقع أن معنى الأيديولوجية هو أنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس الأول للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملى بالتخطيط والتنفيذ ..

فهى ليست مجرد أفكار ومشاعر ، ولكنها عقيدة يجاهد أصحابها فى سبيلها ويموتون لإعلائها ويفنون فيها .

وبداية القول فى ذلك أن المقرر الآن هو أن لكل جماعة غاية اجتماعية نهائية تسود هذا النظام .

فالناس يجتمعون دائماً لغرض معين ، فإذا نظرنا إلى أصغر التشكيلات الاجتماعية لوجدنا أن الزواج يتم لغاية معينة هو إقامة الحياة المنزلية اللازمة للمعيشة الإنسانية ثم ينجبان الأولاد ، الذين يستحقون هذه الرعاية المنزلية والتربية ، وتهيئة المدخل الملائم للحياة العملية . وكل ما يتفق مع هذه الغاية الاجتماعية يكون مشروعاً ومحترماً ، وكل انحراف عنها يصيبه البطلان ويستحق الجزاء .

وكذلك الحال بالنسبة للتشكيلات والتنظيمات المختلفة التى تظهر فى المجتمع سواء كانت رسمية أو شعبية ، عامة أو خاصة ، كلها تحدوها أغراض معينة ويتعرض الخروج عليها أو الانحراف فيها للبطلان والجزاء .

فإذا نظرنا بعد ذلك إلى الدول والأمم لوجدناها أيضاً ترتبط بغرض اجتماعى « But Social » أو غاية نهائية « Finalite » . وقد كانت هذه الرابطة فى البداية — وبدون تعميم — هى رابطة الدم ، فكان أبناء القبيلة الواحدة أو العشيرة يجتمعون بعزوة العصبية ودفاعاً عنها . وكانت سياسة هذا المجتمع البدائى هى المحافظة على الرابطة وتأمينها . ثم ارتبطت هذه الجماعات القبلية بعد ذلك بالأرض فصار دفاعهم عنها وحفظها والتقدم باستغلالها هو محور سياسة هذا المجتمع . ثم أنشأت الأرض مشاكل فنية أخرى لحاجتها إلى مهندسين وزراع وصناع ينتجون الأدوات الزراعية اللازمة ويصنعون المنتجات الزراعية ، وتجار يتداولون

المحصولات والمصنوعات واحتاج هذا المجتمع المستقر إلى طرق ومواصلات وأطباء وغير ذلك فتطلب هذا المجتمع سياسة شاملة وتنظيماً عاماً لمختلف هذه الاحتياجات ولم تلبث أن نشأت احتياجات معنوية مجردة كالحرية والمساواة والعدالة وحسن التوزيع وكثير من المتطلبات المعنوية والأدبية والفنية التى شكلت نوعاً راقياً من السياسة التى تحتاج إلى فكرة معينة تكون معياراً عاماً ومناطاً لتدبير مختلف الاحتياجات المادية والمعنوية .

وبذلك ظهرت فلسفات اجتماعية مختلفة تضع معايير الصواب والخطأ التى يجب أن يسير عليها المجتمع .

وفى الوقت نفسه ظهرت الديانات التى تضع هذه المعايير وتأمر الناس باتباعها وتعرض مخالفيها لإبطال أعمالهم وعقابهم .

وبذلك ظهرت أصول بعضها وضعى من صنع الفلاسفة والمفكرين وبعضها الآخر دينى من صنع الله تعالى .

فإذا وصلت هذه الأصول فى مجتمع ما إلى حد العقيدة الشعبية العامة ، بأن اعتنقها عامة الناس وآمنوا بها وأجريت الوسائل التخطيطية والتنفيذية اللازمة لتطبيقها فإنها تسمى – بالمصطلح الحديث – باسم الأيديولوجية .

فعناصر الأيديولوجية إذن ثلاثة : هى تعاليم مؤسس النظام ، وما يلحق بها من تعديلات القائمين على النظام بعد ذلك ، ثم الإيمان الشعبى العام بهذه العقائد ، ثم اتخاذ الخطوات العملية اللازمة لتطبيق هذه التعاليم وتنفيذها .

وليس هناك أى فارق بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية الوضعية إلا فى أن الأولى من عند الله سبحانه وتعالى والثانية من عند الفلاسفة والمفكرين .

ونحن فى الإسلام نسمى الأيديولوجية باسم العقيدة ونسمى الخطوات التنفيذية اللازمة باسم الشريعة . ولا خلاف عندنا فى أن الدين عقيدة وشريعة وأن الشريعة ترتكز على العقيدة .

ومن المؤكد الذى لا نزاع فيه أن كل نظام سياسى إنما يرتكز على عقيدة خاصة يقوم عليها وينفذها . ولقد نبهت فى مقالى السابق إلى هذه الحقيقة الجوهرية ولكنها لم تحظ بالالتفات بل كان التركيز على الفرعيات التى لا لزوم لها . ولا جدوى فى أن ندور فى الفرعيات وننسى الرئيسيات ..

فالنظام السياسى لا ينفك أبداً عن العقيدة التى يقوم عليها . وهذه العقيدة هى التى تحدد التدابير التى يقوم كل نظام سياسى على تنفيذها .

فإذا نظرنا إلى النظم الثلاثة التى يدور عليها موضوعنا ، وهى النظام الديمقراطى الليبرالى (الرأسمالى) والنظام الاشتراكى والنظام الإسلامى ، لوجدنا أن لكل منها أصولا عقيدية يقوم كل نظام على تنفيذها .

فالنظام الديمقراطى الليبرالى (الرأسمالى) قام فى الأصل على أساس من الفلسفة الفردية التى قال بها هوبز ، ولوك وجان جاك روسو ومونتسكيو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر ، والتى تجعل المصلحة الفردية أو الشخصية للإنسان هى الغاية النهائية للإنسان وتجعل دور الدولة هو تأمين هذه المصلحة ومنع تضاربها مع غيرها . وفى ذلك زعموا أن الإنسان كان يتمتع فى حياته الطبيعية الأولى بحقوق وحريات مطلقة فى كل شىء وكل أمر . وأنه قبل بإرادته (عن طريق عقد اجتماعى) أن يتنازل عن بعض هذه الحقوق والحريات ولذلك قالوا إنه لا يجوز إضافة قيود جديدة على هذه الحقوق والحريات الأصلية إلا بإرادة العامة أى بقانون يصدره مجلس نيابى يمثل الشعب .

وهذا النظام لا يعرف الأيديولوجية بمعناها الموضوعى وذلك بسبب

تقديسه لحرية العقيدة . فما دام أن لكل إنسان أن يعتقد ما يشاء فإنه لا يكون هناك عقيدة عامة وبالتالى لا يكون هناك أيديولوجية فى ذلك النظام .

ولكنه يعرف نوعاً من الإيمان الأجوف مغلفاً بغلاف شكلى فارغ لا مضمون له ، فهو يدافع عن الحرية .. ولكن حرية فى ماذا ؟؟ هذا ما لا يتقيد به هذا النظام .

وبذلك قام هذا النظام على تعدد الأحزاب وعلى الصراع بين الحاكم والشعب وعلى المنافسة الحرة فى الاقتصاد وعلى تسويغ الأنانية الشديدة فى مختلف أوجه النشاط ، وانعدم فيه التضامن الحقيقى الذى يستلزمه النظام واستعيض عنه بتضامن شكلى أوجدته النصوص القانونية .

ولما ظهرت الاشتراكية عمد أصحاب هذا النظام الفردى الأصل إلى نوع من الحرب المضادة بتخدير العمال بوسائل شبه اشتراكية لرفع مستوى العمال وتأمينهم ضد العجز والمرض والبطالة ونحو ذلك . ولكن ذلك ليس من شأنه أن يخدعنا ، ويجعلنا نقرر أن هذه النظم أصبحت ذات صبغة اشتراكية ، لأنها فى الحقيقة تجعل من العامل رأس مالى صغير برفع مستوى مصالحه الشخصية ، وبذلك يشتد الصراع لمحافظته على هذه المكاسب ضد الرأسمالى الذى مازال يعتبر طبقة مستغلة فى مصالحها عن العمال .

ولقد وقع الأستاذ الدكتور محرم فى هذا الخداع فى أكثر من موضع وغره أن الرأسمالية عمدت إلى تحصين نفسها بهذه الطريقة وظنه تطوراً نحو الاشتراكية وهو فى الحقيقة تأمين وتثبيت للنظام الرأسمالى . وهو لا يعتبر تطوراً فى مذهبية هذه النظم ، لأنها - كما بينت - ليس لها مذهبية حقيقية ، واتفاقها الشكلى على تقديس الحرية لا ينفى الصراع الحاد القائم فيها بين الحكام والشعب وبين أصحاب الأموال والعمال .

وكذلك عمد فقهاء النظام الرأسمالى إلى ابتداع أصول نظرية لتبرير

نظامهم وذلك بإحياء نظرية القانون الطبيعى ، والتمسك الظاهرى بالدين بعد أن قامت فى الأصل على انكاره ، والقول بنظرية المبادىء العامة للقانون ونحو ذلك ، ولكن تلك النظريات لم تأخذ طريق العقيدة العامة ولم تر سبيل التنفيذ العملى ، وبذلك ظلت أموراً نظرية فى عالم الكتب وظل سلوك الناس ومنهج حياتهم على منوال مختلف .

ثم ظهرت الاشتراكية العلمية فى منتصف القرن الماضى ، وهى تتصف بأنها علمية لأنها قامت على أساس من التحليل العلمى واقترنت بوسائل التخطيط والتنفيذ .

وقد صارت التعاليم التى قال بها كارل ماركس وفردريك إنجلز بمثابة إنجيل هذا النظام . وبذلك اتخذت أول صفة من صفات الأيديولوجية السابق ذكرها . وقامت بعدها دول اعتنقت هذه التعاليم كعقيدة شعبية عامة لا يسمح بغيرها ، فاتخذت ثانى الصفات اللازمة للأيديولوجية ، ووضعت الخطط واتخذت التدابير اللازمة لتنفيذ هذه العقيدة وبذلك صدق عليها الوصف الكامل للأيديولوجية .

وهذا النظام يقوم فى الأصل على فلسفة صوفية تشبه الفكر الدينى إلى حد كبير ، لولا أن كارل ماركس فارقه بدون مناسبة فى طفرة من طفرات تفكيره .

فهو يقرر أن جوهر الذات الإنسانية منتج فى حد ذاته فالذات كائن منتج بطبيعته وإنتاجه امتداد لأعضائه وطاقاته الذهنية والفكرية . ولـ هذه الذات تكمن فيها غريزة الطمع وحب السيطرة والتهالك على الدنيا ولذلك فهى تنقسم على نفسها ويقوم الصراع الداخلى فيها بين طبيعتها المنتجة الخلاقة وبين غريزتها الاستغلالية الجشعة . وهذه الظاهرة توجد فى النشاط الاقتصادى فالطبقة الكادحة تمثل الذات بطبيعتها المنتجة ، والرأسمالية تمثل هذه الغريزة الطماعة المستغلة . (الدكتور أحمد رشاد موسى — الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية — مجلة القانون

والاقتصاد - العدد الرابع - السنة ٤٣) وقد كتب ماركس هذه الأصول فى المخطوطات الاقتصادية الفلسفية عام ١٨٤٤ .

وهذه الفكرة فى حد ذاتها لا تتنافى - فيما أرى - مع الأسس الدينية والصوفية بصفة خاصة ، والتى تقرر بأن هناك صراعاً فى النفس بين الإخلاص والطمع .. ولكن كارل ماركس وثب بدون مناسبة ظاهرة إبان تأملاته المذكورة إلى القول بإنكار الله سبحانه وتعالى والقول بأن الله هو كائن مطلق تخلقه الذات الإنسانية بخيالها وهو فى الحقيقة ليس إلا تعبيراً عما تشتهى أن تكون عليه (صفحة ١٠١ المرجع السابق) وانفتح بذلك باب التفكير المادى الذى لابس الفكر الاشتراكى .

وعلى أساس هذه الفكرة الصوفية أسس ماركس وإنجلز نظريتهما الاشتراكية بملامحها المعروفة . وهى تبدأ بالقول بأن التفسير المادى للتاريخ يثبت وجود صراع أبدى بين الطبقات وأن هذا الصراع لن يحل إلا باتخاذ الحل الاشتراكى وذلك يتطلب أولا هدم النظم السابقة على قيام النظام الاشتراكى لأنها صنيعة الرأسمالية . ومن ذلك نظام الدولة ونظام الدين ونظام الأخلاق وكافة القوانين التى شرعت لوضع الطبقة الكادحة تحت سلاح السيطرة الرأسمالية .

وقد اختلف مفكرو وقادة الاشتراكية من بعد ماركس إلى مناهج متعددة بين الفوضوية والنقابية تطرفاً وبين الاشتراكيات الفيبيانية والمعنوية والمسيحية نعومة ولطفاً .. وكانت روسيا أسبق الدول إلى إنشاء دولة ذات حكومة اشتراكية أطلق على نظامها اسم الشيوعية . وتبعتها دول كثيرة كان من آخرها دولة الصين الشعبية كما تأسست أحزاب شيوعية فى مختلف بلاد العالم ، ووقفت بعض الدول الاشتراكية موقف عدم الانحياز حتى لا تخضع للسيطرة السوفييتية القاسية .

وكان من الطبيعى أن يتخلى النظام تدريجياً عن دور المراهقة الأولى

والعنف الفتى القائم على شدة تطبيق المذهب . كما صادفت الأحزاب الشيوعية فى البلاد الرأسمالية كفرنسا وإيطاليا مصاعب عديدة لا يتيسر التغلب عليها إلا بالتضحية ببعض الأصول المذهبية الأولى .

وليس هذا مظهراً صحياً لهذا المذهب ولكنه دليل على الخطأ الذى شاب تكوينه الأول ، وليس الكمال إلا لله وحده .

وهذه التعديلات المتتالية ستكثر حتى يأتى زمان يكون هذا النظام غريباً عن أصوله فيطلق عليه اسم جديد يقوم على أسس جديدة كما حدث بالذات للشيوعية التى قامت بكل صفاتها وخصائصها فى مجتمع إسرائيل فى القرن الثانى قبل الميلاد وكانوا يعيشون حول البحر الميت ويتسمون باسم الحسويين أى المشفقين . فنددت بنظام الملكية الفردية ونادت بالملكية الجماعية وأوجبت المساواة المادية التامة بين الناس وأن يعيشوا فى سلام وأنهم جعلوا ما تحت أيديهم من أموال ومنقولات وملابس وأطعمة ومتاع ملكاً جماعياً شائعاً وحتى المنازل اعتبروها ملكاً جماعياً وتركوها مفتوحة الأبواب لكل رفيق من جماعتهم (الدكتور على عبد الواحد وافى – قصة الملكية فى العالم – مكتبة النهضة بالفجالة صفحة ٦٤) .

وانقضى هذا النظام وذهب مع الريح . ولو كان سليما وطبيعاً لاستمر وبقى .

والواقع أن قيمة النظام تستفاد من طول عمره وقدرته على حل الصراعات ومنع الظلم وإقرار السلام . لأنه كلما كثرت الصراعات وكثر الظلم زادت التناقضات التى تؤدى فى النهاية إلى قتل النظام .

وليس العائد المادى والكسب معياراً لعلو النظام ..

فإنك لو أتيت بعصابة من اللصوص وأحسنت تنظيمهم فإنهم يحققون ربحاً مادياً كبيراً . فإن الكسب هو نتيجة التنظيم وليس نتيجة لسمو النظام وصدق غرضه الاجتماعى .

ولذلك فلا حجة فى أن السوفييت أو الصين تقدموا اقتصادياً وزادت صادراتهم ، وإنما الحجة فى ثبات النظام وقدرته على البقاء على طول الأيام .

وها هما النظامان الرأسمالى والاشتراكى يسيران بخطى حثيثة نحو إلغاء الأصول حتى يأتى وقت يزيد الإلغاء على ما بقى فيسقط النظامان كما سقط أمثالهما من قبل .

وأما العقيدة الإسلامية – أو الأيديولوجية بالتعبير الحديث – فهى تقوم على التوحيد وهو ليس بالقلب فقط أو باللسان فحسب ، بل كذلك بتنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه .

وهذه العقيدة تتمثل فيها الصفات الأيديولوجية السابق ذكرها ، فهى تعاليم منشىء هذا النظام وهو الله تعالى بما أوصى إلى عبده ورسوله ﷺ ، ونطق به كما فى الكتاب والسنة ، وهى عقيدة شعبية عامة يدين بها جميع المسلمين ، يجاهدون فى سبيلها بأموالهم وأنفسهم لتكون كلمة الله هى العليا ، وهى مصحوبة بالوسائل التنفيذية وذلك بما عمرت به كتب الفقه من أحكام تفصيلية فى المعاملات والجنايات والأحكام من سياسة وقضاء وعادات وكل ما يتعلق بشئون الحياة .

وجدير بنا أن ننبه إلى أن التنظيم التنفيذى لأصول الإسلام شامل لجميع مظاهر الحياة . وأن كل نشاط عندنا وكل وضع وكل وسيلة تنفيذية إنما تستمد من الشريعة الإسلامية فقط .

وكل أعمال المسلم سواء فى نشاطه السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى ، فى محيط أسرته أو أقاربه أو عمله أو أهل جيرته أو معاملاته أو جناياته أو قيامه بواجباته العامة وكل أحكامه إنما تنبع من الدين ولها وصف دينى من الوجوب والحرمة وما يدور بينها ، وتهيمن عليها مشروعية واحدة من الكتاب والسنة .

والسياسة الوحيدة المعتمدة هى السياسة الشرعية ، وهى معالجة

أمور المسلمين طبقاً للنصوص الواردة فى الكتاب والسنة ثم بما يحقق مصالحهم الشرعية ، وذلك فى شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع ومختلف المجالات ، وهذه السياسة يكملها أن يقوم المسلمون بواجباتهم طبقاً للشريعة الإسلامية ، كالنصح والنصرة والشورى والبيعة والقيام بالمصالح العامة ودفع الضرر عن المسلمين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وسائر فروض الكفاية الواجبة على المسلمين جميعاً .

ولذلك فإن السياسة عندنا من الإسلام ومن أمور الدين والإيمان ، وإقامتها على وجهها الشرعى مرقوم بالجزاء . وليس عندنا فى الإسلام دين منفصل عن الدنيا ، بل هما أمر واحد ، وكل سعى صالح للإنسان إذا اقترن بالنية الصالحة وهى الإخلاص فإنه يصير عبادة . وقال الإمام البخارى فى صحيحه (كتاب الإيمان) : « باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرىء ما نوى . فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام وقال الله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » : على نيته . نفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة » .

وقال الله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فليس المقصود بهذه العبارة العامة الشاملة القيام بمناسك العبادات المفروضة والنوافل فقط بل أى سعى صالح كالجرى على الرزق وتربية الأولاد والمساهمة فى الصالح العام فكل ذلك عبادة يجب التوجه فيها بنية الإخلاص لله .

وأما قوله ﷺ : أنتم أعلم أو أدرى بشئون دنياكم ، فمعناه أن الأمر الذى أشار به – كتأبير النخل أو حفر الخندق أو النزول فى موقع استعداداً للحرب – هو من الأمور التى لا نص فيها فهى من الأمور المباحة (التقديرية) التى يتخذ فيها رأى الخبراء . ولا يعنى أن القيام بها بنية الإخلاص ليس عبادة أو أنه يخرجها من أمور الدين .

هذا الفهم الأساسى للنظام الإسلامى يرد به على كثير مما جاء فى

مقال الأستاذ الدكتور محرم .

فهو أحياناً – يجنح إلى القول بأن هناك انفصالاً بين الدين والدنيا ، وأحياناً يجنح إلى القول بأن أمور السياسة مستقلة عن الدين ، ويكاد يعتبر أن الدين هو فقط الإيمان الداخلى للإنسان وإقامة العبادات المفروضة ونحوها . وأن ما دون ذلك هو من أمور الدنيا .

فهو يقول : « **فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة** » (ص ١٩٠) .

ويقول « **أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملابساته فهو إقناع أنفسنا وإقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعى والفعل السياسى والنمو الاقتصادى والتطور الحضارى وأن أهله مثلهم كمثل أهالى المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتا ..** » (صفحة ١٩٥) .

وقوله : « **وهذه المقولة تتطلب منا أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان** » (صفحة ١٩٦) .

وقوله : « **ولعل أخطر ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من وجهة نظر اعتقادية بين الدين والأيديولوجية** » (صفحة ٢٠١).

وهذا كله ينافى ما ذكرناه من أن الأحكام الإسلامية هى مظلة واحدة تعلو الحياة الإسلامية كلها بمختلف فروعها وليس فيها التجزؤ المعروف فى النظم الحديثة والذى يوجد نظريات فرعية « Normes » تستقل كل منها بغاياتها وأهدافها وأغراضها وبالتالى بأحكامها ، ولكن الشريعة الإسلامية قانون عمومى واحد لكل العلاقات لا يفرق بين الأوضاع المدنية والتجارية ولا بين الأوضاع الإدارية والأوضاع

العادية ، لأنها كلها تخضع لمشروعية واحدة هى مشروعية العمل بما أنزل الله .

وقد حوم الأستاذ الدكتور محرم فى مقاله لاثبات رأيه السابق حول فكرتين إحداهما أن المسيحية تفصل بين الدين والدنيا ، والأخرى أن الفرق الإسلامية نشأت أولا لأسباب سياسية ثم اتخذت لوناً دينياً .

ولكن الواقع أن للمسيحية ظروفاً خاصة بها ، ففيها مثلا نجد « دع ما لله لله .. وما لقيصر لقيصر » ثم إن المسيحيين لم يفلحوا فى إنشاء دولة لمدة طويلة بعد المسيح ولجأوا للصحراء هرباً من عسف الرومان فلما كثر الأنصار ودانت لهم الأمور عمد رؤساؤهم إلى استغلال سلطتهم الدينية لأكل أموال الناس بالباطل مما جعل النزاع يستحر بين الكنيسة والملوك فى العصور الوسطى ثم اختطت الحياة السياسية مسلكاً غير دينى بسبب كتابات ميكيافيللى وغيره كما اختطت الحياة التجارية مسلكاً آخر بسبب جشع التجار وبذلك بدت ظاهرة استقلال النظم عن بعضها وتفتتت وحدة النظام الذى يقتضيه الخضوع لمظلة العباد المتوحدة .

وأما من ناحية احتجاجه بأن الفرق الإسلامية نشأت أولا نشأة سياسية ثم اتخذت لوناً دينياً خاصاً بها فإن القول يفترض أن هذه الفرق قامت أولا لأسباب دنيوية كالصراع على السلطة وهو أمر يستلزم أن نطعن هؤلاء الناس فى إخلاصهم لله وأن نفترض نفاقهم . وهذا ما ينفيه أن السياسة من شئون الدين فى الإسلام وأن الإسلام يمنع رمى الناس بالنفاق جزافاً . ولذلك يكون هذا الجدل بلا قيمة ما دمنا قررنا أن السياسة من الدين وأن القيام بها من فروض الكفاية الواجبة على المسلمين .

ولكن يبدو أن فكرة الأستاذ الدكتور محرم ليست راسخة تماماً عنده ، إذ هو يعود أحياناً إلى القول بشمول الإسلام ووحدة نظامه .

فقد قال : « **إن قدرة الإسلام على الصمود فى ذلك الصراع بل**

والتفوق فيه تكمن فى كونه فى جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها » (صفحة ٢٠١) .

كما يقرر « **أن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلى العقائد الدينية والعبادات الدينية** » (صفحة ١٩٧) .

٣ - التوازن الدستورى فى الإسلام والأحزاب

القاعدة العامة فى النظم المذهبية - التى تقوم على إيمان عام أو عقيدة يعتنقها أغلب أفراد الأمة - أن هذه النظم تتوازن إذا تعلقت الأمة (أى القاعدة الشعبية) بحقيقة إيمانية واحدة .

فإن ذلك من شانه أن يحدث فكراً موحداً فى الجماعة ، وهذا الفكر الموحد يؤدى إلى التضامن والتماسك فى القاعدة الشعبية ، وبالتالى إلى وحدة الوسائل والأوضاع التي تسود الجماعة .

أما إذا تعددت العقائد فى المجتمع الواحد فإن ذلك ينعكس على القاعدة الشعبية فتتمسك كل فئة بعقيدتها ، فتتشقق هذه القاعدة ويستحر الخلاف بين كل حزب وربما أدى ذلك إلى حرب أهلية .

وأما فى البلاد غير المذهبية - كالبلاد التى تأخذ بالنظام الديمقراطى الحر الليبرالى والرأسمالية - فإنه بسبب عدم وحدة العقيدة فيها يجرى التوازن فيها بطريقة أفقية وهى أن تجرى الانتخابات العامة بين الأحزاب ويتولى الحزب الفائز أمر الحكومة حتي يسحب البرلمان الثقة منه فتجرى الانتخابات من جديد وهكذا ..

ولما كان النظام الإسلامى هو نظام مذهبى يقوم على سيادة عقيدة واحدة لا منازع لها ، فإن توازنه يتطلب الطريقة الأولى وهى ربط الأمة (القاعدة الشعبية) بالإيمان الإسلامى ومنع أسباب الخلاف فى العقيدة .

وهذا قانون ثابت فى النظام الإسلامى فى كل وقت ومكان ولذلك

فلا حجة فيما قرره الدكتور محرم من أن ما حدث فى صدر الإسلام غير قابل للتكرار . بل هو يتكرر كلما تعددت العقائد فى المجتمع الإسلامى .

كما أنه لا حجة فيما نقله عن المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد أمين من أن الخلاف السياسى هو الذى أنشأ الفرق ، فإن الدكتور أحمد أمين مؤرخ والتأريخ يقع عادة فى الأغلاط وفى عدم الدقة وإنما نحن نستند هنا إلى قانون علمى ثابت يرد الأمور إلى حقيقتها . وحتى لو فرض وظهر الخلاف فى أول الأمر مغلفاً بغلاف سياسى فإنه لابد أن يكون البعض أقرب إلى السياسة الشرعية والبعض الآخر أبعد منها إلى الغايات الدنيوية وهو زيغ فى العقيدة . فالأمران لا ينفصلان .

وهكذا فإنه لو أقحم على المجتمع الإسلامى المعاصر مبادىء يسارية وأخرى يمينية فإنه لابد أن يحدث هذا التشقق الخطير ولابد أن ينقسم المسلمون إلى أشتات متنازعة . فإن الاختلاف لأسباب سياسية — بالمفهوم العصرى — وليست راجعة إلى الدين والعقيدة هو انحراف فى عقيدة أحد الطرفين على الأقل .

والخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية هو انحراف فى العقيدة بلا شك كما بيّنّا فى المقال السابق .

فالاشتراكى يؤمن بأن الاقتصاد هو الذى يحدد مسار التاريخ وأنه لابد من التدابير الاشتراكية لكى يوافق هذا المسار .

واليمينى يؤمن بأن إرادة الفرد هى التى تصنع التاريخ والنظم وأنه لابد من حمايتها وإعلائها وتسليم المقاليد لها .

ونحن نؤمن بأنه لا إله إلا الله محمد رسول الله وأن الارادة الربانية هى وحدها التى تحدد مسار التاريخ وتصنع النظم وأنه من الاشراك أن ننسب شيئاً من ذلك لغير الله سواء نسبناه إلى الاقتصاد أو إلى الارادة الإنسانية بصورة مستقلة غير خاضعة لتصرف الله سبحانه وتعالى وقدرته عليها .

وقد طبقنا آثار المذهبيات المختلفة على أمرين هما من أهم أسس النظم ، وهما الملكية وحرية الإنسان فى عرضه وتمتعه به (الزنا) فقلنا إن المذهبية الاشتراكية أدت إلى القول بإلغاء الملكية الخاصة فى الأموال الإنتاجية ، والفكر الليبرالى يقرر أن الملكية الخاصة حق مقدس مطلق فيما لم يقيده القانون ، والإسلام يرى أن الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية يقوم بها المالك بتحقيق المصالح الشرعية . وقلنا بالنسبة لحرية الإنسان فى عرضه أن الاشتراكية تحرض على الإنجاب فى ذاته لتغذية موارد قوة الدولة وأن الليبرالية لا تمانع فى الزنا فيما لم يمنعه القانون صراحة وأن الإسلام يقرر الابتعاد عن الزنا وأسبابه .

وبالنسبة للاجتهاد والشورى فقد قال الدكتور رضا كلاماً لم أفهمه وبالتالى لم يحولنى عن رأيى الأول .

ولبيان أثر كل من الخلاف فى العقيدة وفى الاجتهاد وفى الشورى فى أمر من الأمور نضرب أمثلة لذلك .

فبالنسبة لشهادة التوحيد مثلا فإنه إذا أنكرها البعض أو أدوها على غير الصيغة الشرعية بأن شهدوا أنه لا إله إلا الله ورفضوا الشهادة بأن محمد رسول الله أو شهدوا بأن مع الله إلهاً آخر أو مع النبى ﷺ رسولاً نبياً آخر جاء بعده فإن ذلك يكون خلافاً فى العقيدة يجعل كل فريق ينظر إلى الآخر على أنه كافر وبذلك يستحل دمه وماله فيقاتله .

وبذلك تنشأ الأحزاب والفرق من اختلافات العقيدة .

أما الاجتهاد الفقهى فهو يقتصر على النظر فى شروط وأحكام من أدى الشهادة أداءً صحيحاً ومن أداها أداءً فاسداً ، فهو يسير وراء علماء الكلام والعقائد فيما قرروه من شأن الإيمان والكفر وليس ذلك فى ذاته سبباً فى التحزب لأنه لا حق على البت فى المسألة العقيدية . وكل فرقة دينية لها فقهاؤها وقد يتعددون فى الفرقة الواحدة ، السلف الصالح من الجماعة قامت فيهم مذاهب كثيرة منها المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة ولم يؤد اختلافهم فى الشروط والأحكام إلى التفتت

والانفصال . فكلهم على عقيدة واحدة رغم اختلافهم فى الفروع . فلم نسمع أن المالكية حاربوا الحنفية أو غيرهم من المذاهب ، واتهموهم بالكفر ، ولكن سمعنا أن الخوراج حاربوا الشيعة أو أهل الجماعة أو غيرهم وأنهم اتهموهم بالكفر وذلك لما ارتآه الخوارج من أن مرتكب الكبية كافر ، وما ارتآه الجماعة من أنه مؤمن عاص يعذب ثم مآله الجنة .

وهكذا ، فلا شك فى أن اتخاذ بعض المسلمين للمذهب الاشتراكى الذى يقوم على القول بأن الاقتصاد يسير التاريخ ويحكمه وأنه لابد من حتمية التطبيق الاقتصادى بالقضاء على طبقة الملاك وتصفيتهم بوسائل التأميم والمصادرة والوضع تحت الحراسة ونحو ذلك ، أو اتخاذ بعضهم الآخر للمذهب الليبرالى (الرأسمالى) بما يقرره من تسويغ الأنانية والاستغلال والخضوع للقوانين الوضعية لمجرد أنها تعبير عن الإرادة العامة بزعمهم ، كل ذلك يجعل إيمانهم غير خالص ، إذ يجب أن يعتقد أنه ليس هناك من هو أفضل من الله حكما .

٤ – ثبات الشريعة الإسلامية ومرونتها

وها نحن نلمس قيام الفتنة بين البلاد الإسلامية التى اتجهت اتجاهاً اشتراكيا وتلك التى اتجهت اتجاهاً ليبرالياً رأسمالياً وكيف استحر هذا الخلاف بينهم لدرجة القتال أحياناً وتبادل المؤامرات والسباب والفتن مما لا يمكن أن يفوت الأستاذ الدكتور محرم .

إن الدعوة إلى التطوير والتقدم التى أبداها الأستاذ الدكتور محرم – هى بلا شك أمنية عامة – لها ضوابطها وأصولها التى تضع فارقاً بين التطوير والهدم .

وهذه الأصول تقوم على التفرقة بين الأحكام المتعلقة بأمور غريزية ، والأحكام المتعلقة بأمور ثانوية هى فى الواقع كيفيات ومناسبات استيفاء الأمور الغريزية من حيث الكم والكيف والنسبة والسرعة ونحو ذلك . وقيل إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور الغريزية ثابتة لا يتأتى تغييرها

وإن الأمور الثانوية مرنة وقابلة للتغيير حسب المكان والزمان .

فالإنسان منذ بدء الخليقة إلى آخر الزمان سواء كان ساكناً للكهوف أو منطلقاً فى الفضاء بالصواريخ ما زال وسيظل محتاجاً بغريزته لحفظ النفس والنسل والجنس ونحو ذلك . فهذه الاحتياجات فى ذاتها لا تتطور ولذلك فالأحكام الشرعية المتعلقة بها لا تتطور أيضاً . أما أنواع الطعام وطريقة تناوله ونحو ذلك فهى مرنة تتطور حسب الظروف .

وفيما نرى فإن هذه الأحكام المتعلقة بالغرائز هي بذاتها تلك التى تتعلق بحفظ الضرورات ، وهى الأمور التى إذا اختلت اختل المجتمع كله . وهذه الأمور خمس هى حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال .. وأما الأحكام المتعلقة بكيفيات استيفاء هذه المصالح فهى نوعان ، نوع يسمى بالحاجيات – وهى الأمور التى إذا اختلت وقع الناس فى المشقة – ونوع يسمى بالتحسينات ، وهى الأمور التى تطلب للترفيه . وهذانالنوعان – الحاجيات والتحسينات – هى التى تقبل التطوير .

ومن المقرر أن حفظ الدين هو أعلى مراتب الضرورة لأن اختلاله يؤدى إلى أشد الاختلال فى المجتمع ولذلك يضحى بالنفس والنسل والمال فى سبيله .

وذلك بسبب أن الدين هو مصدر جميع الأحكام والنظم ، فمنه تستمد أحكام السياسة الشرعية والأحكام الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

والإنسان عابد بطبيعته . ومعنى العبادة هو الخضوع اللانهائى لغرض من الأغراض بحيث يضحى بنفسه وبكل غال فى سبيله ، فإذا لم يعبد الناس الله سبحانه وتعالى – وله المثل الأعلى – سقطوا إلى عبادة شهواتهم أو أموالهم أو مراكزهم أو أولى النعمة عليهم أو بنيهم وزوجاتهم وكل ذلك لا يصلح للعبادة لكونه بدوره عاجزاً ومؤقتاً وظاهراً فقط فيسلم عابده إلى الشقاء .

ونضرب لذلك مثلا .. فالمحافظة على الحج - وهو من فروض الدين - أمر واجب فى ذاته ويختل حال الأمة إذا انصرفت عن هذه العبادة وأما طريقة الحج سواء كان بالطائرة أو على الدواب فهو أمر مرن يجوز أن يختلف حسب الأزمنة والأوقات ، والأحكام الشرعية المتعلقة بذلك كمكان الإحرام مثلا - تقبل التطور أيضاً تبعاً لذلك . وكذلك الأمور التحسينية كالنزول فى الفنادق واستخدام الأدوات المريحة فهو أيضاً مما يقبل التطور .

ولما كان اتخاذ المسلم لوناً يسارياً أو يمينياً مما يؤثر فى عقيدته وفى الأحكام الشرعية الأساسية فإنه بذلك لا يكون قابلا لتطعيم الإسلام به ، فمن العسير مثلا أن ننطلق من الإسلام فى اعتماد وسيلة التأميم لأنها تقوم على أيديولوجية مختلفة قد يفترض فيها معاقبة الملاك على جرائم وهمية نسبت لهم وهى إحداث تراكم رأس المال عن طريق اختلاس فائض قيمة العمل ، فهو بذلك من قبيل أكل أموال الناس بالباطل وهو محرم شرعاً ، ومن المستحيل أيضاً أن نعتمد الوسائل الاحتكارية التى تنظمها الرأسمالية كالكارتيل والترست ، لأن النبى ﷺ قال إن المحتكر ملعون .

وبذلك فلا يتيسر للمسلم أن يكون يسارياً أو يمينياً باسم التطوير ، فكل مذهب يقوم على عقيدة معينة وله وسائله المميزة .

وحرى بنا أن نذكر أن كل نظام من النظم يبتكر ليوفق فيه بين أصوله ودواعى تطور الحياة . فالنظام الرأسمالى يتجه إلى ابتكار وسائل للتوفيق بين حريات الأفراد وبين تدخل الدولة وبحيث يظل النظام حافظاً لخصيصة الحرية ومستفيداً فى الوقت نفسه من مزايا تدخل الدولة وتظهر تنظيمات جديدة تنم عن الجهد والإبداع ، الأمر الذى نطمع أن ينجزه علماء الإسلام فى هذا العصر .

وعلى الله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

الإنتماء السياسي للمسلم : عودة للأصول

د . محمد رضا محرم

على صفحات مجلة المسلم المعاصر تفجر حوار حول اليسار الإسلامى وحول حق المسلم فى الانتماء السياسى . وفى إطار ذلك الحوار اجتهدت فأبديت بعضاً من آرائى . وكان آخر ما قدمت دراسة نشرت فى العدد الخامس عشر من المجلة تحت عنوان « **بل المسلمون يسار ويمين** » . وقد تمثل رد الفعل تجاه دراستى هذه فى تعقيبات عدة نشر بعضها فى العدد السادس عشر . ومن بين هذه التعقيبات فإن مقال الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى « ليس المسلمون يميناً ويساراً » هو الذى يستحق أن نعاود الوقوف معه ، وذلك لعدة أسباب :

أما السبب الأول فيتعلق بالموضوعية التى يتناول بها الأستاذ الفاضل القضايا التى يثور بشأنها الخلاف . وهذه الموضوعية تؤدى إلى استمرار الجدال بين سيادته وبين الآخرين بالتى هى أحسن . وبالتالى فإن فضيلة إسلامية ، وجهنا إليها الحق تبارك وتعالى وأمرنا بها فى شخص رسولنا الكريم ، تثبت فعاليتها فى حياتنا المعاصرة ، فتهيىء الشروط اللازمة لإمكانية قيام واستمرار حوار متحضر ، مهما بدت الأمور التى يثور حولها النقاش صعبة أو شائكة .

والسبب الثانى أن الأستاذ الكبير الدكتور وصفى يطرح فى كل ما

يكتب حول القضايا المثارة وجهة نظر متكاملة ، أو هى تبدو كذلك . ولما كنت من جانبى أحاول أن أقدم وجهة نظر ثانية ، أزعم أنها تبدو معالجة هى الأخرى متكاملة فإن من طبائع الأشياء إذن أن نتمكن من الوصول إلى جوهر المسائل دون الحواشى والقشور . وهى النتيجة الأمل التى تجعل من استمرار وتطوير الحوار ضرورة وواجبا .

أما ثالث الأسباب فيتمثل فى كون الحوار الثنائى بينى وبين الدكتور وصفى – فى إطار الحوار العام الذى دار على صفحات المسلم المعاصر – يعود إلى ما قبل تعقيبه الأخير المشار إليه من قبل . فمقالى المعنون « بل المسلمون يسار ويمين » هو فى حقيقته تعقيب لى على ملاحظات أبداها سيادته فى العدد الرابع عشر من مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسى » حول دراسة أخرى لى كان قد سبق نشرها تحت ذات العنوان فى العدد الثانى عشر من المجلة . وهذه الخصوصية قد تفتح الأبواب على سعة لاستمرار الحوار واتصاله وتطوره .

ولست أخفى على الأستاذ الجليل الدكتور وصفى ، كما لا أخفى على القراء أننى وقد عرضت وجهة نظرى فى مقالين ، كنت قد تصورت أنه ما عاد يبقى لدى المزيد النافع الذى أقدمه فى هذا الخصوص . وكان توقعى بعد أن عرض الدكتور وصفى وجهة نظره هو الآخر أن وجهتى النظر أصبحتا فى متناول المهتمين والمتابعين ، وأصبحت مسئولية كل منهم أن يقيس كلا منهما على الأخرى عسى أن يتبين الصواب فى أيهما . ولكن مقال الدكتور وصفى المنشور فى العدد السادس عشر من مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان « ليس المسلمون يميناً ويساراً » جاء ليمد فى عمر الحوار . ذلك لأن سيادته حاول أن يقدم بعضاً من مجهوداته لاستعراض أصول المسائل القابعة وراء الخلاف الكبير القائم بينى وبينه ، كما عبر فى صدر مقاله الأخير . وقد كشف لى ذلك المقال عن التفاوتات المنهجية بينى وبينه فى تناول وتحليل المسائل والأفكار . كما كشف لى

أيضاً أن قاموس المصطلحات والمفاهيم لدى سيادته لا يستقيم وفقاً لفهمى ، وربما وفقاً للصياغات المقبولة على أساس من العلم . **ولما كنت موقنا أن خطأ الاختيارات المنهجية مثلها مثل تشوه المفاهيم والمصطلحات ، يأتيان فى مقدمة العوائق التى تحول بين الفاعلية الكامنة فى المعطيات الإسلامية وبين التأثير فى الواقع الإنسانى الذى نحياه** ، فقد أصبح واجباً أن أبدى رأياً فى مثل هذه القضايا ، عسى أن تزول بعض الأخطاء أو أن تصحح بعض الأغلاط .

الانتماء السياسى للمسلم حق وحرية

عندما عرضت مسألة الانتماء السياسى للمسلم للمرة الأولى على صفحات مجلة المسلم المعاصر ، كان مجمل ما قدمت فى هذا الخصوص أن الاختيار السياسى حق للمسلم المعاصر ، كما أن حريته فى إتيان وممارسة هذا الاختيار مكفولة إسلامياً ، طالما لا يترتب على مثل هذا الاختيار خرق لأى من الضوابط الكلية التى قدمها الإسلام وقام على أساس منها . وهذا الحق ، وكذلك حرية ممارسته يقومان كما أوضحت وقتئذ على دعائم ثلاث حصرتها فى الخبرة العلمية بالتاريخ الإسلامى بكل ما حوى من خلافات سياسية وصراعات ، ثم الحق الشرعى فى الاجتهاد ، وأخيراً الحق الحضارى فى استخدام لغة العصر ومقاييسه .

وعندما عقب الدكتور وصفى على تصوراتى تلك فى العدد الرابع عشر من المجلة ، اتخذ من فهم الحق والحرية فى الإسلام أساساً يصل به إلى القول :

« إن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

وعن علاقة الحرية بإتيان هذا الحق وممارسته قال :

« ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى - وغيرها من الحريات - تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وفى تعقيبى فى العدد الخامس عشر على ذلك الإقرار النظرى بحق وبحرية الانتماء السياسى للمسلم ، نبهت إلى القيود والتحفظات بل والترهيب الذى أبداه الدكتور وصفى حين تعلق الأمر بمعيشة هذا الحق وحرية ممارسته فى المجتمع المعاصر ، إلى حد تصويره لتعدد الانتماءات السياسية فى المجتمع المسلم المعاصر على أنه « يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة ، وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام » . وهى نتيجة بدت من وجهة نظرى مناقضة تماماً للمقدمات النظرية التى سبقت ، والتى تقر بالانتماء السياسى للمسلم كحق وحرية ، وتصوغ ذلك على أنه واجب وتكليف . ولم يسعنى إلا أن أثبت وقتئذ أن مثل هذا التناقض ما هو إلا تعبير عن عجزنا عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع ، وهو ما يحول بين التصورات الإسلامية الصحيحة وبين معايشة الواقع والتفاعل معه ، والتأثير فيه .

وفى مقاله المنشور فى العدد السادس عشر من المسلم المعاصر ، حاول الدكتور وصفي أن يفند ما نسبته إلى سيادته من التناقض فقال :

« والواقع أنه لا تناقض .. فإن حقه - أى حق المسلم - الواجب عليه فى الانتماء السياسى : أى الانتماء السياسى إلى النظام الإسلامى .. وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسى لغير النظام الإسلامى أو للنظم التى تدعى الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة » .

ورغم أن الصياغات الأخيرة فيها الكثير من الصرامة ، إلا أنها عاجزة عن إزالة التناقض الذى تم تسجيله من قبل . ولن أقف هنا عند الاستخدام التعميمى (أو الدارج) لبعض المصطلحات الواردة فى هذه المقتبسات وفى مقدمتها مصطلح النظام الإسلامى ، فلذلك نصيبه من

الإبانة والمناقشة والتحليل فيما بعد . ولكننى ألفت الأنظار إلى أن التناقض لا يقوم من مجرد كون الانتماء السياسى حقاً للمسلم ، ولكنه ينشأ عن كونه حرية . ذلك لأن جانب الحرية فى ظاهرة الانتماء السياسى إنما هو الترجمة العملية لإمكان استخدام المسلم للحق الذى تقرر له . وهذه الحرية إنما تكون بغير معنى مع غياب تعدد الاختيارات . وهذه الاختيارات المتعددة – أيا كان مضمونها – لا يمكن أن تتواجد أصلا فى إطار مصادرات فكرية أو حضارية تختار للناس ثم تتفضل عليهم بحرية الخضوع لذلك الاختيار المسبق ؟ . وما دام التناقض يقوم عند اعتبار جانب الحرية فى الانتماء السياسى ، فقد كان الأولى بالدكتور وصفى وهو يحاول رفع التناقض الذى بدا لنا فيما كتبه ، ألّا يعود إلى التركيز على إقرار الحق ذاته ، ولكن أن يركز على كيفية ممارسة ذلك الحق ، حتى لا تصبح حرية الانتماء السياسى للمسلم تكليفاً ملزماً من واجبه أن يؤديه ، بينما يصبح انضمامه إلى حزب سياسى معاصر إما انتماء منه لغير الإسلام ، وإما فعلا مداناً يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام ..

وقد كنت تصورت أن فى إقرار الأستاذ الجليل الدكتور وصفى بحق المسلم وحريته فى الانتماء السياسى إمكانية لإقامة قدر من الاتفاق – ولو على المستوى النظرى – بينى وبين سيادته ، ولكنه انتهى فى مقاله الأخير : « ليس المسلمون يميناً ويساراً » إلى نفى تلك الإمكانية ، وأكد أن بيننا خلافاً كبيراً فى أصول المسائل المطروحة للحوار والبحث . وهو الأمر الذى تأكد لى أنا الآخر بعد استعراضى لذلك المقال الأخير الذى أنهاه سيادته بأقوال له عن الثبات والمرونة فى الشريعة الإسلامية جاء فيها بعد إشارة إلى الضرورات الأساسية للإنسان من حفظ للنفس والنسل والجنس ونحو ذلك ما نصه :

فهذه الاحتياجات فى ذاتها لا تتطور ، ولذلك فالأحكام الشرعية

المتعلق بها لا تتطور أيضاً . **أما أنواع الطعام وطريقة تناوله ونحو ذلك فهي مرنة تتطور حسب الظروف » .**

وهي نتيجة تبدو غريبة للغاية ، كما أنها تستعصى على أية محاولة للهضم العقلي ، بل ولا أكون مبالغاً إذا قلت أنها مخيفة ، خاصة وأن القضايا المثارة كانت تبحث في تشكيل وتطوير النظام السياسي للدولة ، والترتيبات الاقتصادية لمواردها ، والتنظيمات الإدارية لدواوينها ، وعلاقات القوى الاجتماعية الفاعلة في حياتها ، وغيرها من الجوانب الكثيرة المعقدة التي تتفاعل مع بعضها لإقامة النظام العام للحياة في المجتمع المعاصر .

وأحب أن أثبت هنا ، أنني وقد فجأتني هذه الخاتمة ، فقد أعدت قراءتها أكثر من مرة باحثاً عن مؤشر آخر يحولني عن فهمي هنا الذى تمنيت مخلصاً أن أنجو منه ، فلم أجد غير مثال آخر لإمكانية التطوير يتعلق بالأمور التحسينية المرتبطة بأداء فريضة الحج وتتمثل في إمكانية السفر بالطائرة والنزول في الفنادق واستخدام الأدوات المريحة .

وما دامت هذه هي حدود المرونة التي يراها الأستاذ الدكتور وصفى في الشريعة الإسلامية ، وما دام جهد الإنسان المسلم لم تترك له مساحة يعمل فيها غير اختيار وتطوير أنواع الأطعمة والأشربة والتكايا والمطايا وما شابه ذلك ، فقد كان من التداعيات التلقائية لفهم كهذا أن يسكت سيادته عن أحد المحاور الرئيسية فيما كتبت ، **والذى يدور حول كون النظام السياسي للدولة ، والتنظيم الإدارى ، والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها ، هي من الفروع والنوازل التي تقع تحت طائلة الاجتهاد ، ومتروك لكل جيل من أجيال المسلمين أن يكيفها وفقاً لمصالحه المرسلة وعرفه واستحسانه وحاجته إلى دفع الضرر أو رفع الحرج** . بل إن سيادته لم يعلق على كل هذا بغيز القول أنه لم يفهم عنى كلامى عن الاجتهاد والشورى وبالتالى

فهو لم يحوِّل رأيه عما أبداه بشأنهما فى كتاباته السابقة .

وهكذا يبدو جلياً أننى والدكتور وصفى يتحدث كل منا لغة غير لغة الآخر ، كما أن كلامنا يقف عند مستوى للحوار مخالف تماماً للمستوى الذى يقف عليه الآخر . وبالتالى فإنه لم يبق لى ولا لغيرى من المهتمين بمثل هذه القضايا غير خيار من ثلاثة : إما أن ينقطع الحوار ، وإما أن يستمر بكل هذه التفاوتات التى أشرنا إليها فيكون أشبه بما يسميه البعض « حوار الصم » ، وإما أن نخضع للمقتضيات العملية فنقبل بالرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء ، حيث نناقش الأوليات والأساسيات (الأصول) التى كان مفروضاً أننا قد تجاوزناها منذ زمن بعيد .

والاختيار الثالث هو فى حقيقة الأمر الممكن الوحيد . وذلك رغم أن الأخذ به قد يؤدى بنا إلى أنماط من الجدل فى الأساسيات الإسلامية تجاوزها المسلمون منذ عدة قرون ، وربما منذ أربعة عشر قرناً هى العمر الكامل للإسلام على الأرض ، كما أنه قد يؤدى إلى إعادة عرض بعض من المسلمات التى استقرت فى قاموس السياسة المعاصرة منذ عشرات إن لم يكن منذ مئات السنين . ولعله مما يشجعنا على ذلك أن ما قد يبذل من جهد فى تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات ، إنما يكون بمثابة خدمة ثقافية أساسية لجماهير القراء ، فوق أنه قد يؤدى إلى توسعة التفاهم وضبط السلوك فى المجتمع المسلم المعاصر .

من هو المسلم ؟!

التعود على الشىء قد يسقط الكثير من ملامحه ومميزاته عندما يبلغ حدود الإدمان . ويبدو أننا تعودنا على استخدام صفة المسلم بطريقة آلية إلى حد أن سؤالا كهذا قد يفاجئنا .

ولأن الكتابات المتخصصة ، والكتابات السريعة قبلها ، عودتنا

الإسراف فى استخدام اللفظ دون التوقف عنده ، فقد أصبح اللفظ يعيش فى قاموسنا اليومى ، ويسبح فى وجداننا الدينى ، مختلطاً بشحنة من الانفعالات النفسية كبيرة ، فى حين أن التحديد المعنوى للفظ مثله مثل الدلالات الأصولية له قلما تشغلنا فى لقاءاتنا المتكررة معه .

وكثيرون هم بغير شك أولئك الذين يستغلون استقرار اللفظ من أجل تمرير معانى كثيرة معه إلى أذهان الناس خلسة . وما كانت هذه المعانى لتمر لو حظى اللفظ بالقليل من التفحص لدلالاته الحقيقية أو الشرعية .

وقد حاول كثيرون أن يدللوا على إمكانية تصنيف المسلمين إلى يمينيين ويساريين انطلاقاً من تعريف اليسارى واليمينى فى مصطلحات علوم السياسة المعاصرة . وقد ووجه هؤلاء بمقاومة عنيفة ترفض القبول بالمصطلحات ، وقد تمد عدوانيتها إلى ضمائر واعتقادات أصحاب تلك المحاولات . وبالطبع فإن تلك المقاومة تزداد عدوانية إذا كان الحديث يخص ذلك اليسار الذى تحمل (رغم أنفه) أوزار الماركسية كما يتصورها المقاومون والرافضون .

وإننى لأزعم أن إثبات إمكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين تكون أسهل لو بدأنا بالشق الأول من مصطلحات مثل « المسلم اليسارى » أو « المسلم اليمينى » ، أى لو بدأنا بتعريف « المسلم » .

ومن الثابت أن الإنسان يدخل الإسلام بإرادته فيصير مسلماً . والتكليف فى الإسلام يشترط له البلوغ والعقل . ويعنى ذلك أن الانتساب إلى الإسلام وحمل تكاليفه مسئولية فردية . وبالتالى فإن أحداً من الناس ليس بمستطيع أن يخرج مسلماً بغير إرادته من إسلامه هذا .

إن القاعدة فى الإسلام أن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله تعصم دم قائلها وأمواله إلا بحقها . وذلك تصديقاً لقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بى وبما

جئت به ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله.» ومن هنا فقد كانت غضبة رسول الله (ﷺ) من أسامة بن زيد شديدة ، وتوبيخه إياه موجعاً ، حين قتل الأخير – فى حرب مع المشركين – رجلا نطق الشهادتين ، وظنه أسامة يخادعه لينجو بنفسه من القتل ليس إلا . وكان سؤال الرسول (ﷺ) الاستنكارى العنيف : هلا شققت عن قلبه لتعرف إن كان قالها أم لا ؟؟ » ، وقد كرر (ﷺ) السؤال فى غضب حتى إن أسامة رضى الله عنه ودَّ وقتئذ لو أنه أسلم بعد هذه الواقعة لتغفر له . ومن هذا القبيل أيضاً أن نفراً من الصحابة مروا برجل من بنى سليم وهو يسوق غنما فسلم عليهم فقالوا ما سلم علينا إلا تقية وقتلوه واستاقوا غنمه[1] فنزل فيه قرآن يقول : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة » .

ومحصلة ما تقدم ، ومثله كثير ، يوجزها الأستاذ حسن الهضيبى[2] فى قوله : « وحكم الناطق بشهادتى : أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أن نعتبره مسلماً تجرى عليه أحكام المسلمين وليس لنا أن نبحث فى مدى صدق شهادته . إذ أن ذلك متعلق بما اسشعره واستيقنه بقلبه وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه ، ولكن من شأن الذى يعلم السر وأخفى » .

أما عن تصديق العمل (وهو ما قد نرى بعضه) لما وقر فى القلب (وهو ما يراه الله) فذلك يدخل فى باب الإيمان ، وهى درجة من التصديق الحكم فيها لله جل شأنه . فالإيمان مصطلح أعلى فى مدلولاته الدينية الاعتقادية من الإسلام . وفى هذا الصدد نترك المجال لباحث عظيم قضى منذ حوالى العشرة قرون هو أبو الفتح الشهرستانى ، وننقل من كتابه الشهير « الملل والنحل » قوله : « ففرق فى التفسير بين الإسلام والإيمان . والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه

المؤمن والمنافق قال الله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ففرق التنزيل بينهما . فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك ، فهو المبدأ . ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى ، بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقاً . ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق ، وقرن المجاهدة بالمشاهدة ، وصار غيبه شهادة ، فهو الكمال . **فكان الإسلام مبدأ ، والإيمان وسطاً ، والإحسان كمالا ، وعلى هذا شمل لفظ المسلمين : الناجي والهالك**[٣] » .

واستطراداً فى هذا السبيل ، يمكن تأكيد أن العلم بإيمان الناس وكذلك تصنيفهم مراتب وفقاً للإيمان إنما هى سلطة ربانية وقدرة إلهية ، يختص الله بها ذاته العلية ، ويحجبها عن سائر خلقه ، ويمنعهم أن يزعموا لأنفسهم القدرة على إتيانها . ففى سورة النساء (الآية ٢٥) يقول جل شأنه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات **والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض** .. » ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد فى الآية العاشرة من سورة الممتحنة فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن .. »

ففى هذه الآية الكريمة جاء علم الله بإيمان المهاجرات مطلقاً ، بينما يجىء علم الذين آمنوا متوقفاً على امتحان أو سؤال منهم لهاتيك المهاجرات . وقد ورد فى تفسير الجلالين أن هؤلاء المهاجرات يعتبرن مؤمنات بألسنتهن ، وأن الامتحان يكون بالحلف أنهن ما خرجن إلا رغبة فى الإسلام لا بغضاً فى أزواجهن من الكفار ولا عشقاً لرجال من

المسلمين . أما علم الذين آمنوا فإنه يعنى الظن بعد الحلف أنهن مؤمنات[٤] .

وحتى لا يتخذ البعض من مقولة أن المؤمن كيس فطن مدخلا لهدم بعض إن لم يكن كل ما تقدم ، فإن الأمر قد يقتضى الوقوف أمام ظاهرة النفاق كما واجهها الرسول الحكيم وكما عالجها القرآن الكريم . ففى الفهم القرآنى لا فرق فى الآخرة بين الكفر وبين النفاق . فالله تعالى يقول فى سورة النساء : « إن الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعاً » . والقرآن يقرن بين الفريقين فى أكثر من موضع قرآنى خاصة إذا ما انصرف الحديث إلى الثواب والعقاب والجزاء والتقويم فى الآخرة . أما فى الحياة الدنيا فالأمر مختلف تماماً . فبينما كان الرسول يجاهد المشركين بالسيف كان عليه السلام يجاهد المنافقين بالحجة ، رغم أنه قد أمر أن يجاهد الكفار والمنافقين جميعاً وأن يغلظ عليهم . لذلك لم يكن غريباً أن رسول الله ﷺ لم يؤثر عنه أنه قتل منافقاً بل إنه منع من حاول قتل أحد المنافقين حتى « **لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه** » . ورغم أن الحق تبارك وتعالى أبلغه أسماء المنافقين من أهل المدينة فإنه صلوات الله وسلامه عليه لم يهدر دم أحد منهم . وقد صلى عليه السلام على رأس المنافقين عبد الله بن أبى بن سلول ، وهو الوحيد بين طابور المنافقين الذى تحددت صفته فى القرآن لأنه صاحب القولة الشهيرة فى غزوة بنى المصطلق « لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل » ، والتى نزل بشأنها قوله تعالى فى الآية الثامنة من سورة المنافقين : « يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون » . بل إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما راجعه (ﷺ) فى شأن صلاته تلك وذكر له قول الله تعالى فى الآية الثمانين من سورة التوبة : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم .. » قال له الرسول (ﷺ) : « لقد خيرنى ربى » ، وأختار الصلاة . وكان أن نزل قوله

تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون » .

فإذا أضفنا إلى ذلك قبول الرسول (ﷺ) افتتاح مسجد الضرار وإقامة الصلاة فيه رغم علمه بتزعم المنافقين لعملية البناء ، وأنه ما هدم المسجد وحرقه إلا بعد ما نزل من القرآن بشأنه ، لأدركنا أن الرسول البشر ما كان يصدر أحكامه على الناس إلا بالظاهر ، أما ما يتعلق بالسرائر فقد كان يكله إلى الله . فإن جاءه وحى بشأن الباطن عمل به ، وإن لم يجىء حفظ على الناس دماءهم وأموالهم وكافة حقوقهم بما نطقوا من الشهادتين .

والخلاصة إذن أن الإنسان يظل على إسلامه ما لم يخلعه بإرادته بقول صريح أو بفعل مجاهر من تكلم الأقوال والأفعال التى حددها الله عز وجل ، ووضحها الرسول عليه الصلاة والسلام ، والتى تدل على إنكار ما هو من الدين بالضرورة ، والتى لا حق لنا كمسلمين أو كبشر أن نزيد أو ننقص فيها . وحتى لو قام فى داخلنا شك فى البعض أو سوء ظن فى البعض الآخر فليس يحق لنا أن نطاردهم لإخراجهم من الساحة الإسلامية ، ولا أن نتهمهم ، ولا أن نتبادل اللعان معهم ، ولا أن نقاتلهم . ذلك لأن « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » ، وأن « من رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله » كما قال الرسول الكريم كما أنه « إذا قال الرجل لأخيه يا كافر ، فقد باء به – بالاتهام أو بالإثم – أحدهما » ، وقد ترك الرسول (ﷺ) الإثم معلقاً على رأس المسلم المخطىء منهما متَّهماً كان (بفتح الهاء) أو متهِماً (بكسر الهاء) ، بل إنه (ﷺ) يرد التهمة على قائلها فى مواضع أخرى حيث يروى عنه أنه قال « من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال[٥] » .

فإذا وصلنا إلى قضية المسلم اليسارى (والمسلم اليمينى أيضاً) ، ففى مقدورنا الآن أن نتبين أن الصفة السياسية إنما هى اختيار حياتى ارتآه

الإنسان المسلم المعاصر صالحاً وارتضاه لنفسه . أما صفة « المسلم » فإنها لاصقة به لا يملك أحد من البشر الحق أو السلطة فى أن ينازعه إياها أو أن يخلعها عنه وهو غير راض . وما دام أحد لا يستطيع أن ينفى عنه صفة « المسلم » أو أن يحرمه منها ، فسوف يبقى مسلماً شاء هذا الأحد أم أبى ، اتجه يميناً أو اتجه يساراً ، ما دام هذا الاتجاه لا يلزم أن يترتب عليه إنكار ما هو من الدين بالضرورة . **ووفقاً لاختياره السياسى ، وموقفه من قضايا مجتمعه ، وانحيازه بشأن مطالب مواطنيه ، فإنه سوف يضيف إلى صفة المسلم الأصيلة صفة سياسية لاحقة وبالتالى سوف يكون مسلماً يمينياً ، أو مسلماً يسارياً ، أو مسلماً وسطاً ، أو غير ذلك من التصنيفات السياسية التى ابتدعها العصر وتعارف عليها المعاصرون .**

ولعل فيما تقدم التعقيب الكافى على ما ورد فى كتابات الأستاذ الجليل الدكتور وصفى « وكتابات كثيرة مشابهة » حول استحالة أن يكون المسلم يمينياً أو يسارياً ، أو حول اعتبار الخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية انحرافاً فى العقيدة ..

اليسار المسلم واليسار الإسلامى

عندما يشتد الصراع الاجتماعى فى بلد ما من بلاد المسلمين ، ويحدث ذلك كثيراً ، لا تعدم السلطة الحاكمة أن تجد من تخرجه إلى الناس ليتحدث عن الإسلام كدين للرحمة بقصد تجميد ذلك الصراع المستعر ، والتحفظ عليه ، ومصادرة العناصر الدينامية فيه . ومقولة أن الإسلام دين رحمة ينفى العنف حين ممارسة الصراع الاجتماعى هى بغير شك مقولة صحيحة . ولكن شرط صحتها أن يقوم المجتمع الإسلامى أولا . ولأن ذلك المجتمع إنما يؤسس على العدل فإنه لا العنف يصبح ضرورياً كأداة للتثوير أو التطوير أو التغيير فى المجتمع يلجأ إليها المظلومون ، ولا القبول به يصبح مبرراً إذا ما لجأ إليه غير هؤلاء

المظلومين . وبالتالى فإن المغالطة فى مثل تلك المقولات السابقة إنما تنشأ عن تحكيم قيم الرحمة ونفى الصراع التى تسود فى مجتمع العدل الإسلامى على مجتمعات فيها من الظلم الكثير الذى يبعدها عن الإسلام .

والمثال السابق يكشف عن مسالك خاطئة نطرقها نحن المسلمين المعاصرين ونحن نواجه مشكلاتنا الحياتية المتجددة والمعقدة . فنحن نستدعى القيم التصورية الإسلامية لنخلعها على مجتمعات تفتقد إلى الأسس الحياتية (سياسية واقتصادية واجتماعية) التى يمكن أن تستوعب هذه القيم .

والخلل القيمى والاجتماعى إذا وجد فى مجتمع ما ، فإنه ينشأ عنه نقص فى استقرار ذلك المجتمع ، وينعكس ذلك تفاوتاً فى فهم القضايا الحياتية أو توزعاً للناس فرقاً وجماعات وأحزاباً يسعى كل منها لتعديل الأوضاع ، وتحقيق الاستقرار ، وإقامة التوازن العادل بين فئات المجتمع وقواه . وهذا السعى يمكن أن يكون هادئاً ، كما يمكن أن يكون عنيفاً ، وفقاً لدرجات التطور الاجتماعى ، ووفقاً لقدر الديمقراطية المتاح للقوى السياسية والاجتماعية لممارسة العمل من أجل مطالبها وأهدافها . وإذا كان الخلل الاجتماعى والقيمى يفتح الباب للانتماء السياسى ، فإنه يكون من باب الاعتساف أن يتم تحكيم القيم السلوكية لمجتمعات التوازن فى مجتمعات القلق ، لننتهى إلى نفى حق القوى السياسية والاجتماعية فى ممارسة العمل السياسى وفقاً لتعدد الرؤى والتصورات .

ولعل أخطر ما تفرزه هذه المسالك والتحكمات الخاطئة أن يبدو الدين من مواقف هؤلاء المدافعين عن الواقع المتخلف الظالم كما لو كان يقبل بذلك الواقع ويبرره ، إن لم يكن يباركه ، أو كما لو كان يجرم المشاركين فى العمل السياسى – بكل ما يكتنفه من خلافات وصراعات – والعاملين من أجل تغيير الظلم وإقامة العدل فى المجتمع . وهى جميعها نتائج ظالمة تحمل الدين ما يتعارض وطبيعته الجوهرية

المتمثلة فى العدل والكرامة الإنسانية .

ومع الأسف الشديد ، فإن موقف البعض من مسألة الانتماء السياسى للمسلمين يحمل فى طياته صوراً من ذلك التناقض الذى أشرنا إليه سابقاً . بل إن الأمر قد ينتقل من حمل التناقضات العفوية إلى حمل المغالطات المتعمدة والتناقضات العفوية تنشأ عن اعتماد التصورات الذهنية المجردة والمنفصلة عن الواقع فى أغلب الأحيان ، كما تنشأ عن الجذب الآلى لصور وسلوكيات وضوابط العمل السياسى فى مجتمعات الإسلام المبكرة ، فى عهود الرسول الكريم والخلفاء الراشدين، ومحاولة خلعها قسراً على مجتمعاتنا المعاصرة . أما المغالطات المتعمدة فإنها تتولد عادة عن **التعصب السياسى** لحركة إسلامية – أو تنسب نفسها إلى الإسلام – بعينها ، مما يؤدى إلى الرفض الكامل لغيرها من الحركات السياسية فى المجتمع ، إسلامية المنطلق والشعارات كانت أو غير إسلامية . **والذين يقفون مثل هذا الموقف إنما ينقلون – بوعى أو بغير وعى – تركتهم التراثية والتاريخية حول الفرقة الوحيدة الناجية ، والتى يقابلها الهلاك المؤكد لبقية الفرق ، ويتعاملون على أساسها مع المجتمع المعاصر** . وما دام هذا هو المنطلق والاختيار فإن مصادرة حقوق الآخرين فى الانتماء وفى العمل السياسى تصبح مؤكدة ونهائية وغير قابلة للنقض . وهذا التشوه المنهجى فى فكر البعض يصعب تقويمه ، كما يصعب التفاهم فى وجوده مع هؤلاء البعض ، إن لم يصبح مستحيلا . ومن هنا فإننا نكتفى فقط بتسجيل ذلك التسلط الفكرى الذى يسيطر على هؤلاء ، ثم ندعهم وشأنهم ، ونتركهم لفعل العملية التراكمية للتاريخ ، فهى الوسيلة الوحيدة لتصفيتهم .

ومباشرة العمل السياسى فى واقع مجتمعات المسلمين المعاصرة ، يمكن رصدها وتحليلها واكتشاف قواعدها وضوابطها على مستويين . أولهما المستوى العام ، وثانيهما المستوى الخاص .

وفى المستوى الأول العام فإن أحزاباً كثيرة تقوم – وسوف تقوم – بممارسة العمل السياسى فى المجتمع . والمسلمون بوصفهم الكثرة الكاثرة من مواطنى هذه المجتمعات التى تنتسب إلى الإسلام مدعوون بدوافع دينية أو وطنية أو اجتماعية لتحقيق انتماءاتهم السياسية والعمل من أجل المصلحة العامة داخل هذه الأحزاب . وهذا الوجود الحزبى واقع معاصر لا يمكن تجاهله أو تجاوزه لأنه من مقتضيات الديمقراطية ومن مقتضيات السلام الاجتماعى فى المجتمعات المعاصرة .

وهذه الأحزاب العصرية قد تكون أحزاباً أيديولوجية أو أحزاب برامج والفارق الأساسى بين هذين النوعين من الأحزاب أن ثانيهما يشغل نفسه بالاجراءات العملية اللازمة لتحقيق المواجهة المرحلية للمشكلات التى يعانى منها المجتمع ، بينما ينحو أولهما إلى تأصيل نظرى لممارساته وأهدافه ومنطلقاته . وفى هذا التأصيل يقوم الحزب العقائدى بالبحث والتنقيب وراء الجذور التى تنشأ عنها المشكلات ، كما يقوم بتحليل القوى الاجتماعية الفاعلة فى المجتمع وتوصيفها وتصنيفها ، كما يجتهد منظرو الحزب العقائدى للوصول إلى تصور لميكانيكية عملية التغيير الاجتماعى . وفى النهاية فإن الحزب العقائدى يطرح عادة رؤية استراتيجية لعملية التغيير ، كمقابل للمرحلية العملية (البراجماتية) التى تميز أفعال وتصورات أحزاب البرامج .

أما فى المستوى الثانى الخاص ، فإنه من الممكن أن تقوم فى المجتمع إلى جانب الأحزاب العامة أحزاب ذات طبيعة خاصة ، ومن ذلك النوع تلك الأحزاب التى تصبغ اختياراتها وتصرفاتها وتصوراتها بالصبغة الدينية . وفى مجتمعات المسلمين فإن هذه الأحزاب يمكن إدراجها فى إطار ما اصطلح على تسميته « الحركة الإسلامية » . وفى حالة التعدد داخل هذه الحركة ، وهو الأمر المنطقى ، فإن تصورات متعددة للمشكلات المعاشية التى تعرض للمسلمين سوف تفرض نفسها . وهذا التعدد ينشأ عن تنوع الفهم للمعطيات الإسلامية الأساسية ، كما

ينشأ أيضاً عن مدى الوعى بالواقع الحياتى لمجتمعات المسلمين المعاصرة . وهذا الوعى يتجسد فى القدرة على إقامة المزاوجة وإحداث التفاعل بين عناصر هذا الواقع وبين العناصر التراثية الصحيحة .

والمسلم إذ يختار العمل على المستوى الأول العام ، يبقى على إسلامه ، ما دام اختياره لا يحارب الدين الإسلامى ، ولا ينكر ما هو منه بالضرورة . وإذا اختار هذا المسلم أياً من أجنحة التقدم فى الحركة السياسية فإنه يكون يسارى الاختيار . وهذا اليسارى الذى لا يؤسس انتماؤه السياسى على مناقضة للمبادىء والأركان الإسلامية هو « اليسارى المسلم » ، والتيار الذى يعمل فى إطاره (أو التيارات) هو بغير شك « يسار مسلم » . **وصفة الإسلام هنا تجرى بمعناها العام المتمثل فى الاعتقاد بالله خالقاً وبمحمد (ﷺ) رسولا** . وفى صياغة معاصرة فإن « الإسلامية » هنا إنما تنصرف إلى توصيف الحالة المدنية (من ناحية الاعتقاد) للأفراد المنتمين إلى حركات اليسار السياسى .

أما إذا انصرفت صفة « الإسلامية » إلى توصيف منهج أو مناهج العمل الاجتماعى للجماعة أو الجماعات ، فإننا ننتقل من المستوى الأول العام إلى المستوى الثانى الخاص من مستويات العمل السياسى . وجناح الثورة والتقدم داخل الحركة الإسلامية ، إذ يعمل فى هذا المستوى ، إنما يعمل ضمن ما يمكن أن نسميه « اليسار الإسلامى » . وتيارات الاستنارة والتجديد والإحياء مثلها مثل تيارات التطوير والتثوير ، هى الأخرى أجنحة من ذلك التيار العام الواسع ، تيار « اليسار الإسلامى » .

واليسار الدينى (الإسلامى) يتميز عن كافة اتجاهات اليسار وتياراته ، إن لم يكن يمتاز عليها جميعاً ، بأنه يبدأ بمعطيات الدين ، ويستهدى بتوجيهاته ، ويستهدف قيمه ومثله ، ويعتمد ضوابطه ومقاييسه . وهذه « الواجهة » الإسلامية لا تعنى فى ذات الوقت ، أن

صفة التدين ، أو الالتزام بقيم الدين ، تسقط عن البقية الباقية من الاتجاهات والتيارات اليسارية ، أو أنها حكر لتيار اليسار الإسلامى . ولكنها تعنى على وجه التحديد التزام هذا التيار الأخير بتوظيف مناهج الدين واستخدام أدواته – ما صلحت لذلك – لتحليل الظاهرة الاجتماعية ومواجهتها ، كما تعنى رجوعه المستمر إلى موازين الدين وقواعده التقويمية للحكم على صلاحية العمل الجماعى ، وصوابه ، وجدوى الاستمرار فيه . وهذا اليسار الإسلامى وإن كان يبدأ بمعطيات الدين ، ويحرص على الحركة فى إطار الدائرة الدينية ، فإنه فى الوقت نفسه لا يتردد عن الاستفادة من معطيات العصر ، وأدواته ، ومناهجه ، وخبراته ، سواء بأثر رجعى لإعادة تعديل وتركيب مناهجه الفكرية الذاتية ، أو بناء على تصور مستقبلى لإعادة تحليل الظاهرة الاجتماعية وحلها ، كما أنه يحرص على استمرارية الحوار المنهجى والموضوعى مع كافة التيارات الفكرية يسارية كانت أو غير يسارية ، ولا يعتبر نفسه فى خصومة مقدسة أو أبدية مع أى تيار سياسى لمجرد تميز هذا التيار تنظيمياً عنه(٦) .

إن التفهم الموضوعى للتحليل السابق ، مع الإقرار بأن ضمير المسلم منطقة حرام لا يجوز تسورها أو التلصص عليها ، يفرضان علينا أن نقبل بوجود يمين إسلامى ويسار إسلامى داخل الحركة الإسلامية . مع التأكد الدائم على أن الخلاف الحقيقى بين اليمين وبين اليسار فى الفكر الدينى ، قد تجاوز تاريخياً مرحلة إضاعة الجهد فى سفسطات كلامية أو مساجلات فلسفية شكلية تتعلق بالعقائد الدينية التى هى موضع تسليم كما هى موضع احترام من هذه الأطراف كافة . فقد فرض الواقع المعاصر ، **بثقل المشاكل الاجتماعية الرهيب** ، أن يدور الخلاف أساساً حول مسائل المعاش ، وأن يتركز الجهد والاجتهاد لتحقيق مصالح العباد . ومن هنا فإن المراهنة المعاصرة بين المجددين وبين المحافظين ، أو بين المستنيرين وبين الرجعيين ، أو بين اليساريين وبين اليمينيين ،

أصبحت تجرى على أمور الشريعة وقضايا التشريع(٧) . وهى الأمور والقضايا التى ترك أغلبها لاجتهاد واختيار وفاعلية واستحسان المسلمين ، بينما تحدد أقلها بالنصوص الدينية القطعية الورود والدلالة .

ولو عدنا إلى كتابات الدكتور وصفى حول قضية الانتماء السياسى للمسلم فإن أول ما يتبين لنا أن سيادته لا يناقشها فى المستوى الأول العام ، **بل إننى أكاد أؤكد أنه ينكر وجود مشكلة انتماء سياسى للمسلم على هذا المستوى العام ، إذ هو يرفض مسبقاً أن يكون للمسلم المعاصر الحق فى الانتماء أو العمل داخل الأحزاب السياسية المعروفة فى المجتمعات المعاصرة** . وهو ما عبر سيادته عنه بأن التكليف الواجب على المسلم أن ينتمى إلى ما أسماه النظام الإسلامى ، وأن الانتماء إلى الأحزاب الأخرى إنما هو أمر منكر لا يجوز للمسلم إتيانه لأنه ينشأ عن الأخذ بعقائد زائفة لا يقرها الإسلام .

أما فى المستوى الثانى ، مستوى الحركة (أو الحركات) الإسلامية ، فإن الدكتور وصفى يقبل بمشاركة الإنسان المسلم فى العمل السياسى ولكن سيادته يبدو منحازاً إلى الفكرة الموروثة التى تدور حول « وحدانية الحركة الإسلامية » ، كما أنه يرفض التعدد داخل هذه الحركة ، وينكر إمكانية تعدد المفاهيم السياسية والاختيارات الاجتماعية فى داخلها . ودليل ذلك أنه يسكت عن جانب الحرية فى مسألة الانتماء السياسى ، كما أنه يضيق المساحة التى يتاح للجهد البشرى الإسلامى أن يمارس فيها الاجتهاد والتجديد فى مجالات الفكر الإسلامى والشريعة الإسلامية ، ولا يتردد أن يرى فى هذا كله فتحاً لأسباب الخلاف فى العقيدة بما يؤدى إلى دمار المجتمع المسلم . يضاف إلى ذلك أن سيادته سريع الاستدعاء لظواهر الحياة السياسية فى مجتمعات المسلمين الأولى ليحكم بها (أو ليدين بها) ظواهر الحياة السياسية فى المجتمعات المعاصرة ، دون أن يأخذ فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى أحاطت بهذه الظواهر أو بتلك ، وكأن لسان حاله يقول لنا أن الأوائل لم يتركوا

للأواخر شيئاً ، وأن النقل الذى يقبل به المسلمون جميعاً فى مجالات العقائد والعبادات يتحتم فرضه عليهم أيضاً فى مسائل المعاش ، وفى دنيا الخبرات الحياتية القحة .

وربما بسبب هذه الفروق الجوهرية بين منهجية الدكتور وصفى وبين منهجى فى مواجهة مسألة الانتماء السياسى للمسلم ، يبدو الخلاف كبيراً بينى وبين سيادته فيما يطرحه كل منا من تصورات حول الكيفية التى يمكن أن يعيش بها المسلم المعاصر حياة سياسية سوية ، وهى حياة لنست أحسبها تقوم أو تستوى ما لم يرجح أخذنا من حاضرنا وخبرات عصرنا أخذنا عن ماضينا .

اليسار والاشتراكية والماركسية

لا يكاد يقوم حوار حول السياسة المعاصرة وكيفية ممارسة المسلم المعاصر لهذه السياسة حتى يتحول الحديث - عنوة أو اختياراً - إلى الرأسمالية والشيوعية والتبعية الفكرية والغزو الفكرى وغيرها من القضايا المحنطة التى كان واجبا علينا أن نتجاوز ظواهر الارتباط الطفولى بها - حباً أو بغضاً - منذ زمن طويل .

وهذا الالتواء بالحوار إلى مسارب جانبية ، إنما يدل - فى أحسن الفروض وأخلص النوايا - على تقدير متدنٍ وغير كريم لقدرة الإنسان المسلم المعاصر على الاستقلال الفكرى ، والإدراك العقلى ، والممارسة المسئولة لمتطلبات العمل السياسى فى المجتمع المعاصر . فالمسلم فى هذا المنظور لا يسعى مستقلا وبإرادته نحو تحقيق وجوده السياسى والاجتماعى فى مجتمع اليوم ، بما تقتضيه مصالحه وحاجاته وتكاليف الشريعة التى ينتسب إليها والتى توجب عليه أن يكون مسلماً قوياً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويعمل من أجل إقامة الأول وتغيير الثانى ، ولكنه على العكس من ذلك كله كائن فاقد الإرادة ، تابع الاختيار ،

أجنبى الانتماء ، عميل العقل . وللأسف الشديد فإن المنطلق الداخلى لهذا التصور للمسلم المعاصر هو نفس المنطلق العدوانى لأجهزة الأمن فى النظم الظالمة والمتخلفة التى تصور كل حركة وطنية (مدنية أو دينية) تعمل من أجل تطوير وتحديث وإقامة العدل ومعالجة الأخطاء والانحرافات فيه بأنها عمالة لقوى أجنبية ، واستيراد لأفكار ونظم غريبة عن المجتمع . ثم إن هذا الالتواء بالحوار يدل فى تصور آخر على نزوع البعض من المفكرين وقادة الرأى – أو من يفترض أنهم كذلك – إلى إقامة نصب التخويف (خيالات المآتة – نواطير الحقل) فى وجه الساعين من المسلمين المعاصرين نحو تطوير وتحديث النظم والحيوات السياسية فى مجتمعاتهم .. والتكرار العصبى لهذا التخويف – مثله مثل الإصرار الديماجوجى على تجاوز العناصر الفكرية والموضوعية فى القضايا والمسائل المثارة إلى الجوانب الدعائية فيها – إنما يدل على عمد من جانب البعض لنقل الحوار الدائر إلى غير الأرض التى بدأ عليها بقصد تغييب الجوهر الأصيل لهذه القضايا والمسائل ، ثم فرض الخضوع القهرى – القائم على شراء السلامة بالسكوت – على الأطراف الأخرى المشاركة فى الحوار .

وإذا انصرف الحديث إلى الاختيارات السياسية التى تعمل على التقدم ومع استشراف العدل الاجتماعى ، مما يفتح الباب لمناقشة الانتماء إلى تيارات اليسار السياسى ، فإن ردود الفعل تكون أكثر حدة ، والجنوح بالحوار إلى غير ما قصد منه يكون أكثر عنفاً . ولما كانت أوزار الماركسية – كما يتصورها البعض – وفيرة وصارخة ، فإن مجرد إقحامها فى الحوار قد يكون فيه من الردع الكفاية . فإن بدا أن غير اللبيب لم يفهم بالإشارة ، فليس هناك حرج يحول دون الاتهام المباشر باعتماد المعطيات الماركسية ، تصوراً أو منهجاً ، أو حتى لغة وصياغة . وفى هذا الصدد فإن خلطاً كثيراً متعمداً بين اليسار وبين الاشتراكية وبين الماركسية تتوفر له الفرص عن سعة ليقوم ويستبد بجو الحوار .

لقد حفظ الكثيرون عن الرسول (ﷺ) قوله « الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أولى بها » . وحفظ هؤلاء أيضاً عن الإمام ابن القيم فى إعلام الموقعين أنه : « إذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل ، وأسفر وجهه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره » . ولكن هؤلاء جميعاً يدينون كل أنماط الحكمة التى تمخضت عنها خبرات العصر لمواجهة مشكلة الظلم الاجتماعى وإقامة العدل بدلا منه . بل إنهم قد يتجرؤون فيجرمون من يعتمد هذه الخبرات المعاصرة ، ويقفون ضده وضد العدل ذاته خاصة إذا ما بدا من هذه الخبرات لون يسارى أو رائحة اشتراكية . وليس يشفع للضحايا أن يكون فى التصورات اليسارية والوسائل الاشتراكية العلاج العلمى الأكيد – وقد يكون الوحيد – من الأمراض الاجتماعية المتنوعة التى تأخذ بخناق المجتمع المعاصر . وإذا لم يكن الجو الثقافى العام السائد فى المجتمع مُهَيَّأً لاعتبار اليسارية أو الاشتراكية تهمة كافية ، ففى الشيوعية بعد خلطها بهما ما يكفى وزيادة .

والمفكرون الذين حملوا على عاتقهم مهام البحث عن الدعوة إلى – والعمل فى سبيل – العدالة الاجتماعية لم ينج أى منهم من مثل هذه الاتهامات ، إما بالتحامل وإما بالشبهة ، ما دام من المستحيل إقامة البينة . فالأستاذ سيد قطب – وهو من يعرف الجميع – على سبيل المثال ، يبدو أنه كان لابد وأن يتحوط من ردود الفعل تجاه كتاباته الأولى عن الظلم الاجتماعى والعدالة الاجتماعية ، فإذا به فى تصديره لكتابه معركة الإسلام والرأسمالية يعلن : « فليقل من شاء كيف شاء ، من الطغاة المستغلين ، ومن رجال الدين المحترفين ، ومن الكتاب المرتزقين ، والصحفيين المأجورين ، إن الدعاة إلى إصلاح هذا الواقع الاجتماعى السيِّىء ، شيوعيون ، أو خارجون على القانون ، أو خطرون على الأمن العام ، أو دعاة هدم وفوضى ، وليحاربوهم بكل الوسائل الجهنمية التى يملكها الطغاة فى كل زمان ومكان .. » . ثم ينتهى رحمه

الله فى خاتمة صيحة النذير التى وجهها فى مدخل الكتاب القول : « من ذا الذى يستطيع أن يقول إن وضعاً اجتماعياً تلك ثماره المتعفنة الخبيثة يمكن أن يدوم ، مهما أقيمت له الأسناد المنتحلة من فتاوى المحترفين ، أو مقالات المرتزقة المأجورين أو عسف الطغاة المستغلين .. إنه عبث .. عبث ضائع .. عبث ضد طبائع الأشياء » . وقبل الأستاذ سيد قطب وبعده لم يكن الإمام محمد عبده بالأسعد حظاً ، ولا كان الدكتور طه حسين ، ولا الشيخ على عبد الرازق ، ولا الشيخ خالد محمد خالد ، ولا الدكتور محمد أحمد خلف الله .. إلخ . بل إن الصحابى الجليل أبا ذر الغفارى رضى الله عنه لم يسلم من الإدانة عندما أرخ له البعض من المعاصرين ورأى فى أعماله مشابهات لبعض الدعاوى الاشتراكية فكتب عنه أنه كان أول اشتراكى فى الإسلام . فقد خرجت هيئة الفتوى المصرية وقتئذ تخطئه – أى أبا ذر – فى اتجاهه ، وتجرح بصره بالدين وإن كانت قد عادت فى مناسبة أخرى فأصدرت فتوى ثانية بصواب ذلك الاتجاه ، عندما تغيرت الظروف الأولى[8] !! .

وردود الفعل السريعة العنيفة تجاه القائلين بالعدل الاجتماعى والساعين إليه بما يصاحبها من خلط بغيض للمفاهيم السياسية ، تمثل بغير شك العائق الأكبر فى وجه المحاولات الجادة للخروج بالإسلام وبالمقولات الإسلامية الصحيحة من عنق الزجاجة الذى تختنق فيه إلى الواقع الاجتماعى المعاصر ، لتلقحه عدلا ، وتغمره رخاء ، وتظلله أمناً ، فالاتهامات الصريحة أو الضمنية بمجاراة الماركسية أو بالنسج على منوالها – على سبيل المثال – تخيف المستنيرين من غير أنصار هذه الماركسية ، بينما هى لا تمثل فى نظر أنصارها والمعتقدين بصحة معطياتها غير محاولات دعائية لا يُؤْبَهُ بها . **والمحصلة المنطقية لمثل هذه المواقف أن كل محاولات التثوير أو التطوير أو الحديث ذات المنطلقات الإسلامية تتعرض للوأد الجاهل وهى لا تزال فى المهد ، مما يترتب عليه فقدان الإسلام للقوى الكاسحة القادرة دون غيرها على تمهيد الطريق**

المدخل له إلى الحياة المعاصرة بكل تعقيداتها وتلافيفها الفكرية ، والأيديولوجية ، والتنظيمية . ولعله من الملفت للنظر ، أنه منذ عرف التنوير طريقه إلى الحياة المصرية (والعربية بوجه عام) منذ بدايات القرن التاسع عشر ، فإن دورة واحدة من دورات التقدم الفكرى (فى إطار الدائرة الدينية) لم تستمر بغير انكسار أو تراجع . وبالمقابل فإن جميع التيارات التى أعلن المتعصبون الحرب عليها كانت تتقدم ، بطيئة أو مسرعة ، إلى الأمام . وبينما كانت الحركات الإسلامية تخسر بعض الأرض التى تقف عليها ، كان الآخرون يكسبون من هذه الأرض المزيد . وما كان غير هذا يمكن أن يحدث ما دامت الإبداعات الفكرية والعملية المعاصرة جميعها تغوص فى أرض الواقع ، تمهدها ، وتفلحها ، وتستولى على أناسها ، بينما الإنجازات الإسلامية — إن كان ثمة إنجازات — وهى تبحث عن السلامة ، أو تحرص دون داع على الابتعاد عن تهم المشابهة للمدارس المعاصرة ، تنزع إلى التجريد ، ومخاصمة الواقع ، والتعالى عليه ، والإنفصال عنه . وجميعها ظواهر سلبية ، يجب الخلاص منها ، وبطريقة جذرية ، إن كنا حقاً جادين فى تأكيد دور مستقبلى للإسلام فى عالمنا المعاصر .

والأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى فى تعقيباته المختلفة حول مسألة الانتماء السياسى للمسلم كان عف القلم ، دقيق العبارة . فهو لم يتهم ، ولم يجرح ، ولم يجرِّم .. ولكن نقله للحوار إلى غير أرضه ، وتوسعه فى الحديث عن الرأسمالية والشيوعية والغزو الفكرى وما شابه ذلك ، كانا من الأمور التى دفعتنى إلى كتابة هذه الفقرات السابقة ، التى أرجو أن يغفر لى القراء ما بدا فيها من الطول . أما عن التداخل الذى بدا فى كتابات سيادته حول مصطلحات اليسار والاشتراكية والماركسية ، والذى بلغ فى بعض المواضع حدود الخلط والتشويه ، فلنا معه وقفة أخرى ، أتمنى ألَّا تطول ، كما أتمنى ألّا يضيق بجفافها القراء .

ومصطلحات اليسار والاشتراكية والماركسية ، تتدرج فى ترتيبها

هذا من العام إلى الخاص . ويحسن أن نتفق مبدئياً على أن العام يفرض على الخاص بعض صفاته ، بينما الخاص لا يترتب له مثل هذا الحق على العام . ويعني هذا أنه لا يجوز لأحد أن يحمل اليسار أو الاشتراكية ما يتصوره أخطاء أو انحرافات أو دنايا في الماركسية . كما أنه لا يحق لهذا الأحد أن يؤاخذ اليسار بما يتوهمه مآخذ على الاشتراكية .

فتقسيم القوى السياسية إلى يسار ويمين يمكن أن يقوم بغير الارتباط بقضايا العدل الاجتماعي التي هي الهدف الأساسي للفكر وللفعل الاشتراكي . ففي مرحلة التحرير ، وهي المرحلة التي عاشتها كل شعوب المجموعتين العربية والإسلامية ، بل ولا يزال بعض هذه الشعوب يعيشها ، حيث تطفو القضية الوطنية على السطح وتجبُّ القضايا الاجتماعية ، يقوم التصنيف إلى يسار ويمين على أساس الموقف من المستعمر المحتل . فالقوى التي تقبل بوجود المحتل ، أو تتعاون معه ، أو تسكت عنه تدرج في قائمة اليمين ، بينما القوى التي تناهضه وتناضل ضده تدرج في قائمة اليسار . وهذا التصنيف قد يمتد العمل به إلى داخل كل قوة من هذه القوى ، حيث توصف بعض أجنحتها باليسارية بينما يوصف البعض الآخر بما هو عكس ذلك . وحتى في مجالات الفكر والثقافة ، التي تبتعد بصورة أو بأخرى ، عن السياسة العملية ، ولا تشغل نفسها بطريقة مباشرة بمسألة العدل الاجتماعي ، فإن تيارات التجديد والتحديث والاستنارة تحظى بالوصف اليساري ، بينما تيارات التجميد وتقديس الموروث والخضوع للعادة الثقافية الرتيبة تحظى بالصفة اليمينية .

وعندما تتجاوز المجتمعات مرحلة التحرير ، فإن القضايا والمطالب الاجتماعية تعود وتطفو على السطح ويكون لها الأولوية . ولما كانت التطورات الاشتراكية تمثل الأدوات والوسائل والحلول الممكنة للمشكلات الاقتصادية – الاجتماعية في المجتمع المعاصر ، فإن قوى اليسار تحترم هذه الخبرات الاشتراكية المعاصرة ، وتستعين بها لتغيير

المجتمع إلى ما هو الأفضل ، وتعتمدها سبيلا إلى تحقيق مصلحة الجماعة (الأغلبية صاحبة الحق فى مصطلحات السياسة المعاصرة) . أما قوى اليمين فإنها تقف عادة ضد التعديلات والتغييرات الاجتماعية ، ولذا فهى ترفض مسبقاً أغلب إن لم يكن كل المعطيات الاشتراكية وهذا الارتباط بين اليسار وبين الاشتراكية لا ينشأ عفواً ، كما أنه لا يترتب على اختيارات أو توافقات ذهنية مجردة ، ولكنه يمثل الناتج الموضوعى للتفاعل بين الدينامية التى يتصف بها اليسار وبين المستقبلية التى يتسم بها الجهد الاشتراكى .

والنظم والمدارس الاشتراكية يجمعها معاً شروط ثلاثة . وأول هذه الشروط يتمثل فى الملكية العامة لوسائل الإنتاج . أما الشرط الثانى فهو اعتماد التنمية الشاملة وتخطيط الاقتصاد وسائل لتطوير الاقتصاد الوطنى . أما ثالث هذه الشروط ، والذى يترتب تلقائياً على الشرطين الأولين ، فيتحقق بضمان التوزيع العادل لعائد العمل الاجتماعى . وهذا الشرط الأخير يمكن الوصول إليه فقط فى حالة قيام الدولة بتولى المسئوليات المباشرة بشأن توفير وتقديم الخدمات الأساسية للمواطن ، وفى مقدمتها حق العمل ، والمسكن ، والمأكل ، والملبس ، والإنتقال .

وطبقاً لدرجات التشدد أو المرونة تجاه الشروط الثلاثة السابقة تتحدد المواقف والخيارات الخاصة ، فتظهر فى إطار الاشتراكية كتيار عام ، عدة روافد فرعية ، أى مذاهب . وقد يؤصل أى من هذه المذاهب اختياراته العملية باعتماد مجموعة من التصورات النظرية . بشأن عملية التطور التاريخى للمجتمعات . وهذه التصورات ، التى قد تكفى لإقامة نظرية متكاملة أو لا تكفى ، قد تتضمن منهجاً لفهم وتحليل ودراسة التاريخ ، وتحديداً لكيفية حدوث واتجاه حدوث التطور الاجتماعى ، وتعريفاً بالقوانين الموضوعية الحاكمة لعمليات التطور ، ثم تحليلا للقوى الاجتماعية (والسياسية) الفاعلة فى المجتمع وأهداف كل منها ، ودورها ، وأساليب النضال التى تلجأ أو يمكن أن تلجأ إليها

لإحداث تراكم تاريخي يحقق فى النهاية بعض أو كل مصالحها .

وقد يبالغ أنصار الماركسية وخلصاؤها فى تقديرها فيزعمون أنها دون غيرها الاشتراكية الوحيدة الحقيقية (أو العلمية) . بينما يبالغ خصومها فيصورونها كما ضخما من المغالطات والأخطاء والأحقاد . غير أن هذه المغالاة فى التقدير أو التحقير لا تغير من الحقيقة شيئاً . تلك الحقيقة التى تؤكد أن الماركسية ما هى إلا جزء من الصورة العامة المسماة الاشتراكية ، كبر هذا الجزء أو صغر ، رضى عنه البعض أم لم يرضوا . وكون الماركسية بمثابة الخاص من العام ، فإن الخروج على العام ومحاكمته بمقاييس ومعطيات الخاص يمثل خطأ منهجياً لا يحسن بالمفكرين ، ولا بالمثقفين بصفة عامة ، أن يقعوا فيه .

وقد انطلق الأستاذ الدكتور وصفى من هذا الخطأ (أو التغافل) المنهجى فوضع اليسارية والاشتراكية والشيوعية فى سلة واحدة ، وراح يخلط بينها ، ويهاجمها جميعاً دون تمييز ، وبغير أساس منطقي أو فكرى صحيح .. وأنقل من مقاله « ليس المسلمون يساراً ويميناً » بعض ما قاله :

١ - « فالواقع أن الفكر اليسارى - الاشتراكى والشيوعى - هو فكر خاطىء وضار بالمجتمع » .

٢ - « وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، ولذلك فهى تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك فتموت » .

٣ - « إن هذا النظام - يعنى النظم اليسارية - يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد الزعماء الدكتاتوريين ومصادرة حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى حضيض الآلات وبهائم القطيع وينزل على الناس أفظع أنواع التصفيات الدموية والاضطهاد » .

ثم يشير سيادته إلى أنه يكفى فى هذا الصدد ما سمعه عن أنواع

النكال الذى صب على رؤوس المسلمين فى الاتحاد السوفييتى .

والمقتطفات السابقة التى أوردناها ، هي بعض ما أورده قلم الدكتور وصفى فى هذا الشأن . ونلمح فيها جميعاً ، ربطاً تحكمياً بين اليسارية وبين الاشتراكية وهو أمر قد لا يطرد كما أوضحت من قبل ، ثم مطابقة بين الاشتراكية وبين الماركسية . أكثر من هذا ، فسيادته ، يقتطع من الخبرات الماركسية ، أيديولوجية بعينها ، هى الأيديولوجية السوفييتية ، ثم يسحب كل ما لحق بها من سلبيات ، قد تكون مرهونة بالظروف والملابسات التاريخية التى صاحبت قيام النظام السوفييتى ، ويضعها قسراً على رؤوس الاشتراكيين واليساريين جميعاً . وأحسب أنه يصير من نافلة القول أن نعود فنؤكد أن وحدانية الحزب ، وان تغييب الدين ، ليسا من القواعد المطلقة ، ولا حتى فى داخل الكتلة الشيوعية . وقد أعطيت نموذجاً للتعدد الحزبى فى ألمانيا الشرقية فى مقالى « بل المسلمون يسار ويمين » فى العدد الخامس عشر من مجلة المسلم المعاصر . ثم جاءت الأحداث الحية التى نعيشها ونقرؤها بالكاردينال « كارول فوجيتيلا » رأس الكنيسة البولندية فوضعته فى مركز الصدارة فى كنيسة القديس بيتر « بطرس » بالفاتيكان ، حيث أصبح البابا « يوحنا بول الثانى » الرأس الروحى للعالم الكاثوليكى . وكلها أمور تفرض علينا أن نتحرى الدقة فى تناولنا للقضايا والوضعيات المعاصرة ، التى جعلها الإعلام المعاصر ، معرفة مشتركة (مشاعية) بين المفكرين والكتاب وبين القراء العاديين ، حتى لا نبدو نحن الكتاب فى أعين هؤلاء القراء فى صورة متدنية لا تليق بكرامة الفكر ، ولا تتناسب مع مسئولية الكلمة .

ومع كامل الاحترام للأشخاص ، فقد بلغ الخلط أقصاه حيث بحث الدكتور وصفى عن عقيدة عامة تقوم على أساسها النظم اليسارية أو الاشتراكية فإذا به يزعم ويقول :

« فالاشتراكى يؤمن بأن الاقتصاد هو الذى يحدد مسار التاريخ وأنه

لابد من اتخاذ التدابير الاشتراكية لكى يوافق هذا المسار » .

والمبتدئون فى دراسة الفكر الاشتراكى ، يعرفون أن هذا الدور الحاسم أو الرئيسى للاقتصاد فى التأثير على العملية التاريخية ، إنما هو احتكار خاص للماركسية ، دون غيرها من المذاهب الاشتراكية . ونحن نجل الدكتور وصفى أن تكون هذه الحقيقة العلمية قد غابت عنه ، كما نجله أيضاً أن يكون قد عمد إلى استخدامها على هذه الصورة رغم علمه بعدم صحتها . ومناقشة هذه المقولة من ناحية الصحة والخطأ ليس يعنينا . كما أن الدفاع عن المفاهيم الماركسية هو الآخر لا يعنينا ، ويحسن تركه لأتباع وأنصار وخلصاء الماركسية فهم الأحق بذلك ، كما أنهم الأقدر على القيام به . غير أن قدراً من الإيضاح لهذه الفكرة عن دور الاقتصاد التى يطعن بها اليساريون والاشتراكيون قبل الماركسيين يصبح ضرورياً ، كما أن الحد الأدنى من الموضوعية يوجب علينا أن نوضح ولو بصورة عابرة هذه الصياغات التى يلتبس فهمها على الكثيرين . فهناك فرق كبير بين أن يكون الاقتصاد هو العامل الوحيد الحاكم للعملية التاريخية . وبين أن يكون العامل الرئيسى أو الحاسم . كما أن القول بكون الاقتصاد يحدد مسار التاريخ هو غير القول بأن الاقتصاد يصنع التاريخ .

ففى أدبيات الفكر الماركسى ، يقوم الناس بصنع تاريخهم ، أما الذى يحدد تطور التاريخ فهو الظروف المادية (اقتصادية واجتماعية) والقوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية . وعن المادية التاريخية (أى علم تطور المجتمعات فى المفهوم الماركسى) يقول أحد المراجع الكلاسيكية (بل المدرسية) فى شأن فاعلية الجماهير والأفكار فى صياغة العمل التاريخى : « أما المادية التاريخية فقد ربطت الاعتراف بالقوانين الموضوعية للعملية التاريخية ديالكتيكيا بفهم التاريخ كنتيجة لنشاط الجماهير ، وكشفت عن التأثير الواقعى للأفكار ولمبادرات الأفراد والجماهير على سير التاريخ »[٩] .

فالمسألة إذن ليست بالاطلاق ، ولا بالبساطة ، اللذين يتيحان للبعض أن يستخدم بعض الأفكار والصياغات فيجردها من دقتها العملية ، ومن خصوصياتها ، ليدين بها كل الأفكار والفاعليات اليسارية والاشتراكية التى عرفها التاريخ المعاصر .

تبقى ملاحظة بشأن ما يبديه الدكتور وصفى من إدانة لكل من الاشتراكية والرأسمالية ورفض لكليهما . إن هذا الموقف يبدو واضحاً فى الصياغات العامة أو الإنشائية . أما عند تناول القضايا التفصيلية ، فإن مواقف سيادته تكون متحاملة على الاشتراكية والفكر الاشتراكى ، بينما هى منحازة إلى الرأسمالية والفكر الرأسمالى . فالنظام اليسارى الذى يقوم – فى رأى سيادته – على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، يؤخذ عليه كما يقول : « انه يلغى نظام السوق والتعامل الطبيعى والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه الاصطناعية المتحكمة بنظم الغرائز الإنسانية الصالحة » . وهى صياغة لست أحسب غلاة الرأسماليين أنصار الاقتصاد الطبيعى ، يمكن أن يقولوا أكثر منها للدفاع عن نظامهم ، أو للطعن فى النظام الخصم . كما أن سيادته فى موضع آخر من مقاله يزعم أنه : « من العسير مثلا أن ننطلق من الإسلام فى اعتماد وسيلة التأميم » . وهو بهذا القطع إنما يقدم الحصانة الأكيدة للاستغلال الرأسمالى ، كما أنه يحرم الفاعلية الاشتراكية من إحدى أدواتها الرئيسية المستخدمة فى إقامة العدل الاجتماعى . وكان الأجدر بسيادته بدلا من المصادرة المطلقة لفكرة التأميم ، خاصة وأنها لم تعد غريبة حتى فى أعتى المجتمعات الرأسمالية ، كما أنها لم تكن غريبة فى مجتمعات الإسلام الأولى ، ثم إنها قد أثبتت فعاليتها فى إعادة الثروات القومية فى بلاد المسلمين (بترولية وغير بترولية) إلى أصحابها الشرعيين بعد أن كانت حكراً للاستعمار الاقتصادى الغربى .. أقول كان الأجدر به أن يقدم الضوابط الإسلامية لاستخدام التأميم أداة لعلاج الظلم القائم فى المجتمع دونما تفجير لينابيع للظلم جديدة . وإننى أكتفى هنا بأن أضع أمام سيادته بعض ما كتبه المرحوم الأستاذ سيد

قطب فى هذا الصدد[11] ، حيث يقول :

« وفى يد الدولة أن تنزع من الملكيات ، وأن تأخذ من الثروات – بنسب معينة – كل ما تجده ضرورياً لتعديل أوضاع المجتمع أو لمواجهة نفقات إضافية ضرورية لحماية المجتمع من الآفات .. » .

« بل فى يد الدولة أن تنزع الملكيات والثروات ، وتعيد توزيعها على أساس جديد ، ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف بها الإسلام . ونمت بالوسائل التى يبررها ، لأن دفع الضرر عن المجتمع كله ، أو اتقاء الأضرار المتوقعة لهذا المجتمع أولى بالرعاية من حقوق الأفراد .. » .

نظم وأيديولوجيات

فى أحد أشهر كتب التنظيم السياسى والإدارى للدولة فى تراثنا الخصب ، استعرض أبو الحسن الماوردى مسألة الإمامة ، وبحث فى سبل انعقادها ، وقدم مجموعة من الخيارات العملية التى يجب الوقوف عندها للتعليم والاعتبار والفهم .

وقد سجل الإمام الماوردى أن الإمامة تنعقد من وجهين ، أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، وثانيهما بعهد الإمام من قبل .

وعدد من تنعقد بهم الإمامة من أهل الاختيار قد يكون كل أهل العقد والحل من كل بلد ، وهذا الأسلوب مدفوع بأن بيعة أبى بكر انعقدت بمن حضرها فقط ، وقد يكون خمسة قياساً على العدد الذى اجتمع على بيعة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة ثم تابعه بقية الناس عليها فيما بعد ، وقد يكون ثلاثة يتولاها أحدهم ويشهد بها الآخران جرياً على المسابهة مع عقود النكاح التى تصح بولى وشاهدين ، وقد تنعقد بواحد فقط لأن العباس قال لعلى رضى الله عنهما : أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان .

أما انعقاد الإمامة بعهد من قبل فقد يكون العهد بها إلى واحد أو أكثر كما ذكر الماوردى . فقد عهد بها أبو بكر إلى عمر ، بينما عهد بها عمر إلى الستة من أهل الشورى . كما يحق للخليفة أن يعهد بالإمامة إلى اثنين أو أكثر ويرتب الخلافة فيهم مثلما عهد سليمان بن عبد الملك بها إلى عمر بن عبد العزيز ثم إلى يزيد بن عبد الملك ، ومثلما رتبها الرشيد فى ثلاثة من بنيه ، فى الأمين ، ثم المأمون ، ثم المؤتمن[11] .

فالاختيارات والبدائل التى يطرحها الماوردى ، كما يبدو فى المستخلصات السابقة المأخوذة من أحد أبواب كتابه ، ما هى إلا انعكاسات مباشرة للخبرات التاريخية التى عاشها الماوردى أو تراكمت لديه . وإذا كانت بحوث مسألة الإمامة ما هى إلا بلورة دستورية أو قانونية أو تنظيمية لتلك التراكمات التاريخية ، فإن قضايا الإمارة والوزارة والقضاء والحسبة والولايات العامة تجرى عليها هى الأخرى ، ومن باب أولى ، فاعلية وتأثير الخبرة التاريخية .

ومنهج الماوردى فى عرضه للأحكام السلطانية والولايات الدينية يمثل احترام القدامى لتأثير وفاعلية الحركة التاريخية ، وقدرتهم على التمييز بين الثابت والمتغير فى المعطيات الإسلامية ، نظرية كانت أو عملية ، كما يعبر عن الطاقة النفسية العظيمة التى تجعلهم يحرصون على الخضوع لمقتضيات الدرس العملى للقضايا السياسية والاجتماعية فيبتعدون عن الخلط بين ما هو فقه محض تفرزه الاجتهادات البشرية الإنسانية وما هو تشريع إلهى ملزم بنصه ملزم بدلالته . وهو احترام نحمد الله أنه لا يزال مستمراً فى كتابات كثيرين من المحدثين من أمثال المرحوم الأستاذ السنهورى ، والشيخ محمد الخضرى ، والدكتور عبد الحميد متولى ، وكثيرين غيرهم ممن تعرضوا لمسائل الولايات بصفة عامة ، ومسألة الخلافة على وجه الخصوص . وقد قدم الأستاذ فتحى عثمان عرضاً جيداً ، فيه الكثير من الإحاطة ، لاستمرار هذا الاحترام وذلك الفقه الصحيح للتراكمات التاريخية المتعلقة بالنظم السياسية والإدارية فى

مجتمعات المسلمين فى عدد سابق من مجلة المسلم المعاصر . بل وأكد سيادته أن هذه النظم إن هى إلا قطعة من التاريخ ، وقرر بشأن أمور الخلافة والحكم أن : « كل هذه أحداث تاريخية لابد من تدبرها تماماً ، وقد تفهم بالقياس إلى ظروفها الخاصة المادية والاجتماعية . ولكن لا يمكن اعتبارها بحال سوابق ملزمة أو أحكاماً عامة مطردة(١٢) .

وإن دل هذا كله على شيء فإنما يدل على أن الحكم فى الإسلام ، تنظيما وإدارة ، مؤسسات وإجراءات ، ليس مفروضاً من السماء لا رأى للناس فيه ، كما يدل على أن أية خبرة سابقة فى هذه المجالات ليس لها قداسة يترتب عليها إلزام قهرى للمسلمين المعاصرين بمحاكاتها . وكل ذلك ينتهى بنا إلى القبول بما قاله الدكتور العميد طه حسين تعليقاً على ما يخدع عنه البعض بشأن نظام الحكم فى الصدر الأول من حياة المسلمين : « والذين يظنون أن نظام الحكم فى هذا الصدر من حياة المسلمين كان إلهياً يخدعون عن رأيهم هذا بما يجدون فى أحاديث الخلفاء وخطبهم ، وفى أحاديث الناس عنهم وإليهم من ذكر الله وأمره وسلطانه وطاعته ، يحسبون أن هذا كله يدل على أن نظام الحكم منزل من السماء ، مع أنه لا يدل فى حقيقة الأمر إلا على شيء يسير خطير فى وقت واحد ، وهو أن الخلافة عهد بين المسلمين وخلفائهم ، وأن الله أمر المسلمين بأن يوفوا بعهد الله إذا عاهدوا .. (١٣) » .

والإسلام لا يترك مساحة متسعة يمارس فيها المسلمون اجتهادهم لتشكيل الحياة فى مجتمعهم فيما يتعلق بالشئون الدستورية فقط ، ولكن فى الشئون الاقتصادية ، وفى التكييفات الاجتماعية أيضاً . وهذه الجوانب الثلاثة (الدستورية ، والاقتصادية ، والاجتماعية) تتكامل مع بعضها وتتداخل فتكون البنية الكلية للنظام الاجتماعى بمعناه العام .

وفى كل من هذه المجالات الثلاثة فإن المبادىء العامة ، أو الكليات ، أو المؤشرات ، أو المنائر الفكرية التى جاء بها الإسلام (أى التسميات

نشاء) قائمة وراسخة ، ولكن التفاصيل ، والدقائق ، والحشوات ، والاجراءات ، كلها أمور متروكة للمسلمين يبدعون فيها ، ويكيفونها وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان .

ففى التنظيم الدستورى للدولة تجب الإمامة ، عقلا وشرعاً ، كما أن الشورى هى الأخرى مأمور بها ، ويأثم من يخرج عليها . ولكن الشرع ترك للمسلمين تحديد مواصفات الإمام ، وكيفية اختياره ، وأساليب المشاورة ، وكيفية بلورة التشكيلات الدستورية ومؤسسات الحكم ، وتكييف العلاقات بين هذه المؤسسات وبين بعضها البعض ، وكذلك العلاقات بينها وبين جماهير المسلمين . وفى الجانب الاقتصادى ، فإن الضوابط الكلية لكيفية مداولة الأموال فى المجتمع المسلم قائمة ، ولكن الأمور المتعلقة بالأشكال المتنوعة للملكية ، وكيفية إدارة هذه الملكية ، والأساليب العملية لتوزيع عائد هذه الملكية ، الفردى منها والجماعى ، متروكة كلها للمسلمين يقيسونها بمقاييس الزمان والمكان ، وهى تتبدل من وقت إلى وقت ، وتتغير من موقع إلى موقع . أما فى مجال العلاقات والمواضعات الاجتماعية ، ففيما عدا الأخلاقى منها ، وفيما عدا الجرائم الاجتماعية التى أقيمت بشأنها الحدود ، فإن التشكيل التفصيلى المعقد لهذه العادات والسلوكيات الاجتماعية يخضع أول ما يخضع لمقتضيات الواقع بما يفرزه من عرف واستحسان واختيارات تراثية وتأثيرات معاصرة ، طالما أن أياً من ذلك كله لا يتجاوز ما تقتضيه الكليات الإسلامية الثابتة نصاً ودلالة . ولعل هذا هو بعض ما دعا الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ، وهو واحد من أساتذة القانون العام الذين دأبوا فى إخلاص على دراسة مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ، إلى الانتهاء إلى نتيجة مشابهة حيث يرى أن : « المعاملات ، عدا الأحوال الشخصية والمواريث ، وهى تشمل ما نطلق عليها القوانين المدنية والتجارية والدستورية والإدارية ، وغيرها من مختلف فروع القانون ، وهذه هى التى تهمنا هنا ، وهى التى نعنيها فى الواقع بالكلام فى هذه

النبذة ، قد اقتصر القرآن بصددها على بيان القواعد العامة ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات اللهم إلا فى النادر (كأحكام المواريث والأحكام المتعلقة بالأسرة كمسائل الزواج والطلاق) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان ، وتتطور بتطور ظروف الزمان[١٤] » .

ولست أحسب أحداً يجرؤ على الزعم بوجود مطابقة بين نظام الحكم فى الصدر الأول ، ونظام الحكم الملكى العضوض لدى الأمويين ، أو نظام الحكم المتأثر بالموالى لدى العباسيين ، أو تطابق أى من هذه الصور الثلاث مع الصور التى قام عليها نظام بل نظم حكم الأمراء المماليك ، أو التى كان عليها نظام حكم الخلفاء الأتراك من بنى عثمان ، فأوجه الخلاف ، بل والتناقض ، بين هذه الصور المتعددة كبيرة للغاية ، ليس فى الشكل فقط ، بل وفى الجوهر أيضاً . وليس يحل هذه التناقضات ، أو يبطل تلك الاختلافات ، أن يكون رأس الدولة فى هذه المراحل جميعاً قد أسمى نفسه أو أسماه الناس « الخليفة » . فالتقويم الحقيقى للنظام – أى نظام – لا ينبنى على ألقاب الحاكم أو الإمام ولكنه ينبنى على فعل الإمام وصفاته ، كما ينبنى على فلسفات ومواصفات مؤسسات الحكم والإدارة التى تشاركه مسئولية القيام على شئون المجتمع .

والنتيجة الموضوعية التى تنتهى إليها جميع التحليلات السابقة ، هى أن المبادىء الكلية لنظام الحكم فى الإسلام ثابتة ومستمرة ، لا يحولها تنقل الزمان ولا تغير المكان . أما نظام الحكم ذاته فهو متغير متحول يدور مع الزمان ويتكيف مع المكان . فالتعدد التاريخى لنظم الحكم التى عرفتها مجتمعات الإسلام أمر لا شك فيه ، واستمرار هذا التعدد هو فى حكم المؤكدات التى لابد وأن تحدث فى الحاضر وفى المستقبل أيضاً . ومن هنا فإن الذين يحاكمون الآخرين بادعاء دخولهم إلى النظام الإسلامى أو خروجهم منه ، عليهم أن يوضحوا لنا ما يعنون بالنظام

الإسلامى . فإن كانوا يطلبون منا أن نعيش معهم إحدى صور الماضى التاريخى ، فلا لقاء بيننا وبينهم ، فهم شغوفون بعيش الماضى ، بينما نحن نعيش الحاضر ، ونصر على عيشه ، بل ونرتب لعيش المستقبل أيضاً . أما إذا كانوا يعنون بالنظام الإسلامى تصوراً للمجتمع المسلم المعاصر مؤسساً على مبادىء الإسلام الكلية ومؤشراته ، فنحن متفقون وهم ، وإن كنا نرجو منهم أن يتجنبوا التعميم والتعتيم وأن يوصفوا لنا الوسائل والكيفيات التى تقوم عليها الأبنية الدستورية والاقتصادية والاجتماعية لذلك المجتمع . ولعل فى ذلك التعقيب الرد الكافى على مايبدو فى كتابات الدكتور وصفى حول التعارض بين الممارسة السياسية فى صورها المعاصرة وبين مقتضيات الانتساب إلى الإسلام ، مما قد يصحح الوهم أو الزعم بأن فى الانتماءات السياسية وفقاً لمقاييس العصر وأساليبه خروجاً على النظام الإسلامى .

وكنت فى مقالى المعنون : « بل المسلمون يسار ويمين » قد أكدت ضرورة أن نقيم تفرقة بين الدين وبين الأيديولوجية . ولكن الأستاذ الدكتور وصفى يرى غير ذلك ويصر عليه . وهو إصرار يبدو غريباً وغير مفهوم ، بل ومتناقضاً خاصة وأن سيادته قد اتهمنى بأن بعض أقوالى لا تنم عن تقدير حقيقى للإسلام ، وهو حكم أعتب عليه فيه ، خاصة وأن ما اجتزأه من مقالاتى وبنى عليه حكمه هذا كان مبتوراً عن السياق ومشوهاً . وإذا كان هذا الاتهام يعنى بمفهوم المخالفة أن سيادته هو الذى يحمل التقدير الحقيقى للإسلام ، فإن دعوته إلى النزول بالدين إلى مستوى الأيديولوجية إنما يعبر عن خلل فى منهجية البحث يجب الوقوف عنده .

وهذا التناقض الذى وقع فيه الدكتور وصفى إنما ينشأ عن التعميم الذى لجأ إليه فى تعريفه للأيديولوجية . فهو يعرفها بأنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملى بالتخطيط والتنفيذ . وهذا التعريف شديد العمومية ، ويغفل أو يتغافل

الدور الحياتى (الاجتماعى) الذى تلعبه الأيديولوجية فى زمن ما ، وفى مجتمع ما ، ولمصلحة قوة اجتماعية ما . وهذا الدور الحياتى العملى للأيديولوجية ، هو الذى ينفى عنها صفات الاستمرار والثبات ، مما يقيم تفرقة واضحة بينها وبين الدين . وقد عاب الدكتور وصفى التعريف الذى قدمته للأيديولوجية بدعوى أننى أنظر للموضوع نظرة اجتماعية بحتة . ولما كان ذلك التعريف مأخوذاً عن الموسوعة الدولية (والناشر كورلبير بنيويورك) ، وهى صادرة فى أمريكا الرأسمالية ، وتعبر عن فهم غربى رأسمالى للمصطلح ، فقد رأيت أن أقدم مجموعة أخرى من التعريفات للمصطلح منسوبة إلى يساريين واشتراكيين وماركسيين تتنوع مواقعهم وتصدر تصوراتهم عن آفاق سياسية شتى(١٥) . فرايمون أورن يعرف الأيديولوجية بأنها : « منظومة لتفسير العالم الاجتماعى تنطوى على نظام من القيم المقبولة ، وتقترح إصلاحات ينبغى إنجازها وانقلاباً يخشاه الناس أو يأملونه » . ويعرفها آدم شاف بأنها : « منظومة من الآراء تحدد ، من جراء اعتمادها على منظومة من القيم المقبولة ، اتجاهات الناس وسلوكهم إزاء أهداف التطور المتوخاة وأهداف المجتمع والفئات الاجتماعية أو الفرد » . بينما يعرفها لويس ألتوسر بأنها : « منظومات من التصورات - صور وأساطير وأفكار أو مفاهيم - لها منطقها ودقتها الخاصان بها ، وتتمتع بوجود دور تاريخى فى قلب مجتمع معين » . وهذه التعريفات ، مع التعريف السابق المنقول عن الموسوعة الدولية ، كلها تؤكد أن الأيديولوجية ليست مفاهيم مجردة وليست منبتة الصلة بالواقع الاجتماعى ، كما أنها ليست تحمل صفات الديمومة ، التى حاول الدكتور وصفى أن يخلعها عليها ، حتى يتمكن من وصف الدين بأنه أيديولوجية أو مذهبية .

والدين (أو العقيدة الدينية) هو أقرب إلى الفلسفة بمعناها العام منه إلى الأيديولوجيا . فكلاهما - أى الدين والفلسفة - إنما يعبر عن نظام فكرى ، قد يكون نشأ فى بيئة اجتماعية معينة ، ولكنه يتضمن عناصر

تجريدية متنوعة ، تعلو على مشكلات ذلك الواقع ، وإن كانت فى ذات الوقت تطرح تصورات كلية لكيفية التفاعل العام مع ذلك الواقع . وقد يكون فى الدين أو فى الفلسفة عناصر أيديولوجية ، بل وقد يكون لكل منهما وظيفة أيديولوجية (أى دوراً اجتماعياً ما) ، و ب حين يقال إنّ الدين أو الفلسفة أيديولوجية فإن هذا التفسير يكون أوسع مما يجب للأيديولوجية . وكما أن الفلسفة الواحدة يمكن أن تفرز أيديولوجيات متنوعة وهو الأمر الذى نشهده فى مجتمعنا المعاصر ، فكذلك الدين يمكن أن يقوم على أساس منه تصورات متنوعة ، أى أيديولوجيات . إن امتزاج الزمان والمكان مع المبادىء العامة أو الكليات أو التجريدات فى الدين (أو الفلسفة) إنما يخلق نظاماً محدداً للعمل الاجتماعى يصلح لواقع بعينه ولفترة تاريخية بذاتها . وهذا النظام المحدد هو ما نطلق عليه الأيديولوجية . وحتى فى الظروف الواحدة أو المتشابهة ، ومن البدايات المشتركة ، فإن عملية المزج بين المعطيات النظرية وبين المعطيات الواقعية ، تتشكل وفقاً لمناهج وأهداف ومصالح القائمين بعملية المزج هذه . ولعل فى هذا التفسير الصحيح لكون البعض يستطيع أن يؤسس على المعطيات الدينية بِنَاءً فكرياً وتنظيمياً يكون بمثابة قوة مستقبلية تخدم التطور الحضارى ، والتحديث الاجتماعى وترى المصالح المرسلة للعباد ، بينما يستخدم البعض الآخر نفس المعطيات ليقيم سدوداً من التخلف يقاوم بها حركة التقدم ويعوق بها فاعلية التغيير الاجتماعى .

تبقى ملاحظة أخيرة أجدنى مضطراً للوقوف السريع أمامها ، رغم ما بدا فى ردى هذا من الطول ، ولكننى سأوجزها قدر ما أستطيع . فقد كتب الأستاذ الدكتور وصفى فيما كتب ، أن الأيديولوجية الإسلامية جوهرها التوحيد ، وبالتالى فإن أحداث التاريخ – كما قال – أحداث إلٓهية ، وأنه من الاشراك أن ننسب شيئاً منها لغير الله . وصياغة الدكتور وصفى للقضية بهذا الشكل صحيحة ، ولكن تكييفها الفلسفى وبعدها الحياتى كلاهما غير صحيح . فالعقيدة فى الإسلام صلبها

التوحيد ، ولكن الشريعة صلبها العدل . وأية أيديولوجية (مذهبية) إسلامية صحيحة يجب أن تقوم عليهما كليهما . فالمسلمون لا يتميزون عن غيرهم بأنهم أهل التوحيد ، ولكنهم يتميزون بأنهم أهل التوحيد والعدل . والتوحيد هو الاستمرارية العقيدية فى الدين الإسلامى ، أما العدل فيقوم على المزج بين المبادىء الكلية فى الإسلام وبين الواقع الاجتماعى والخبرات المعاصرة ، وهذا المزج هو الذى يشكل من التصورات العامة فى الإسلام تصورات أيديولوجية تصلح لواقع معين ولزمان محدد . أما عن كون أحداث التاريخ أحداثاً إلّهية ، فهى قولة حق آسف إذ أقول أنها لا تؤدى إلى الحق . ويكفى أن أشير هنا إلى أن المسلمين جميعاً يؤمنون بقدرة الله وإحاطته وعلمه . ولكنهم مدعوون أيضاً للأخذ بالأسباب وللإيمان بأن لله سنناً فى خلقه ، كونية أو اجتماعية ، وأن الأحداث تجرى وفقاً لهذه السنن . وهذه السنن عندما تكتشفها نحن البشر المعاصرين ونتعرف عليها نسميها القوانين . وبالتالى فإن أحداث التاريخ تجرى وفقاً لهذه القوانين .. ولا يفوتنى فى هذه السطور الأخيرة أن أذكر الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى بأن هذه القضية التى يثيرها (فى نهاية القرن الرابع عشر الهجرى) قد تم حسمها فى القرن الثالث الهجرى ، ومنذ كان السلف الأول من علماء الكلام المسلمين يناقشونها تحت عنوان : « خلق الأفعال » .. ثم أتساءل مخلصاً : هل يصح ، عقلا أو شرعاً ، أن نظل ندور فى طاحونة الجدل الكلامى وننصرف عن واقعنا ؟ .. أرجو أن تكون الإجابة بالنفى ، لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

هوامش

(١) جلال الدين المحلى ، وجلال الدين السيوطى ، تفسير الجلالين ، طبعة الشمرلى بمصر ، (١٩٧٣هـ) ، ص٧٧ ، تفسير الآية ٩٤ من سورة النساء .

(٢) حسن الهضيبى ، دعاة لاقضاة ، كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ، (١٩٧٧) ، ص ١٤ .

(٣) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع بالقاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، ٤١

(٤) المحلى والسيوطى ، تفسير الجلالين ، مرجع سابق ، ص٤٦٧ .

(٥) كل الأحاديث فى هذه الفقرة ، وردت فى صحيح البخارى ، المجلد الثالث ، الجزء الثامن ، باب (الأدب) ، طبعة دار الشعب بالقاهرة .

(٦) محمد رضا محرم ، الصواب والخطأ فى مسألة اليسار الدينى ، مجلة الطليعة القاهرية ، مارس ١٩٧٧ ، ص١٠٣ (بتصرف) .

(٧) المرجع السابق ، ص١٠٧ .

(٨) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الإسلام ، دار الشروق ، (١٩٧٤) ، ص٢٣١ ، ٢٣٢ . مع ملاحظة أن إهداء الكتاب موقع من المؤلف بتاريخ مارس ١٩٥٤م . ويغلب الظن أن للكتاب طبعة أسبق من ذلك لعل تاريخ صدورها (١٩٥١) .

(٩) ف . كيللى ، م . كوفالزون ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، دار الجماهير بدمشق ، (١٩٧٠) .

(١٠) سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الشروق ، (١٩٧٤) ، ص٤٣ ، ٤٤ .

(١١) أبو الحسن على بن حبيب الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ، (١٩٧٣) ، ص ٦ ١٥ . (والمقول هنا إعادة عرض وتلخيص لهذه الصفحات) .

(١٢) فتحى عثمان ، تراث الفكر الإسلامى فى النظم السياسية والإدارية قطعة من التاريخ ، مجلة المسلم المعاصر ، العددان الأول والثانى ، (إبريل ١٩٧٥) ، ص٨١ .

(١٣) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الأول – عثمان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثامنة ، (١٩٧٠) ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(١٤) عبد الحميد متولى (الدكتور) ، الإسلام ومبادىء نظام الحكم فى الماركسية والديموقراطيات الغربية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، (١٩٧٤) ، ص١٦ .

(١٥) فرناند دومون ، الأيديولوجيات ، ترجمة وجيه أسعد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا ، (١٩٧٧) ، ص – ٥ . (والتعريفات الثلاث المذكورة منقولة عن هذا الكتاب) .

فهرست

بلاغ وإهداء ٥
تقديم ٧

القسم الأول : المنطلقات والأسس

– مدخل تمهيدى ١٣
– المسلمون وحق الانتماء السياسى ١٧
– وصف اليمين السياسى فى القرآن ٣٥
– أفكار الآخرين ٤٧
– خبرات العصر وتحقيق العدل الإسلامى ١٤٣
– إعادة بناء التصور الدينى للصراع العربى الإسرائيلى ١٦١

القسم الثانى : حوار

– تمهيد للحوار ١٩٣
– المسلمون وحق الانتماء السياسى .. د. مصطفى كمال وصفى ١٩٥
– بل المسلمون يسار ويمين .. د. محمد رضا محرم ٢٠٩
– ليس المسلمون يساراً ويميناً د. مصطفى كمال وصفى ٢٤١
– الانتماء السياسى للمسلم: عودة إلى الأصول ....
.... د. محمد رضا محرم ٢٦٧



صدر

القدس فى العصر المملوكى	د . على السيد على
مصر وعالم البحر المتوسط	اشراف وتقديم : د . رؤوف عباس
إيزيس حبيبتى (مسرحية)	ميخائيل رومان
الشخصية الوطنية المصرية	د . طاهر عبد الحكيم
الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة	د . فؤاد زكريا
جماعة النهضة القومية	د . رؤوف عباس
حكايات بهية (شعر)	محسن الخياط
سيرة بيروت (شعر)	حلمى سالم



تحت الطبع

محمد مندور وتنظير النقد العربي — د . محمد برادة

حديث العقل السياسي الاسلامي — د . محمد رضا محرم

الفلسطينيون عبر الخط الأخضر — الكسندر شولش وآخرون
ترجمة : محمد هشام

أمريكا وصناعة الجوع — فرانس مورلابيه جوزيف كولينز دافيد كينلي
ترجمة : د . حسن أبو بكر

الخطاب الروائي — ميخائيل باختين
ترجمة : د . محمد برادة

الناصرية وتجربة الثورة من أعلى — د . فتحي عبد الفتاح

تطلب المطبوعات مع مجموعة أعداد مجلة « الفكر » من المكتبات عامة ، ومن دار الفكر للدراسات والنشر : القاهرة - مدينة نصر - الحي السادس ٢٥ ٤٢ شارع هشام سب .

رقم الايداع : ٥٠١٤ / ٨٦ .

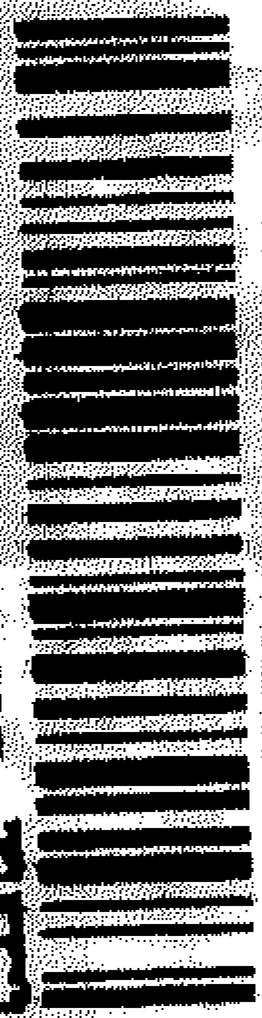
تحديث العقل السياسى الإسلامى

حرصت « دار الفكر للدراسات والنشر » منذ تأسيسها على أن تقدم للقارىء العربى مختلف الاجتهادات الفكرية التى تستشرف آفاق مستقبل الأمة العربية ، والتى تتسم بالطابع العلمى والعقلانى ، وتتخذ من الحوار أداة لطرح أفكارها ، وتعبر عن تيارات سياسية أصيلة فى الواقع العربى والمصرى ، حتى وإن كنا نختلف معها فى الرأى .

ومن هذا المنطلق كان حرصنا على نشر هذا الكتاب الذى يتضمن - بحق - رؤية اسلامية تقدمية لواحد من أبرز الكتاب الذين عالجوا الاسلام السياسى من منظور عقلانى تقدمى هو الأستاذ الدكتور محمد رضا محرم ، وذلك تقديرا لفكره العقلانى الوطنى الذى عبر عنه من فوق منابر مختلفة .

ونحن وإن كنا نقدر للدكتور محمد رضا محرم اجتهاداته الفكرية وندرك قيمتها وأهميتها السياسية ، فإننا نتحفظ على بعض ما قدمه من آراء ، خلافنا معه بشأنها لا يخل أبدا بترحيبنا بفكره وبمنهجه . وكذلك يلزم التأكيد على تحفظنا على الأفكار التى طرحها الدكتور مصطفى كمال وصفى - فى حواره مع المؤلف - حول الاشتراكية والماركسية .

الناشـــر



الثمن ٣٠٠ قرش